

**TARTU ÜLIKOOL
USUTEADUSKOND**

Nikita Ivanov

**Ängi tähendusest ja tähtsusest Paul Tillich'i filosoofilises teoloogias
ja Thomas Mertoni müstilises teoloogias**

Magistritöö

**Juhendaja
Prof. Anne Kull, *dr. theol.***

Tartu 2015

SISUKORD

SISSEJUHATUS	4
0.1. Teema valik ja teoreetilised lähtepunktid	4
0.2. Töö eesmärk ja uurimisülesanne	5
0.3. Uurimismeetodi kirjeldus.....	6
0.4. Ülevaade töös kasutatud allikatest	7
0.5. Töös ettetulnud raskused.....	8
0.6. Töö struktuur.....	9
I. PAUL TILlich JA ÄNGISTUSE KOGEMUS	10
1.1. Paul Tillich'i elulugu	10
1.2. Tillich'i mõjutused ja tema mõtlemise põhijooned	12
1.2.1. Ontoloogiline küsimus: olemine ja mitteolemine.....	12
1.2.2. Teoloogiline vastus: Jumal kui „olemise alus” ja „iseolemine”	13
1.2.3. Lõplik vastus: Uus Olemine ja eneseületamine.....	15
1.2.4. Tillich ja müstika	17
1.3. Ängi rollist Paul Tillich'i filosoofilises teoloogias.....	19
1.3.1. Lühülevaade Tillich'i raamatust „Julgus olla”.....	23
1.3.2. Ontoloogilise ängistuse erinevused hirmust ja neurootilisest ängistusest	25
1.3.3. Ängistuse allikad ja liigid „Julguses olla” ja „Süsteemaatilises teoloogias”.....	28
1.3.4. Julgus olla ja enesejaatus – vastused mitteolemise ähvardusest ja ebaselgusest tulenevale ängistusele.....	33
II. THOMAS MERTON JA ÄNGISTUSE KOGEMUS	41
2.1. Thomas Mertonist ja tema loomingust	41
2.2. Mertoni mõjutused ja tema mõtlemise põhijooned	45
2.2.1. Palve ja kontemplatsioon	49
2.2.2. Ehtne ja petlik „mina”	53
2.2.3. Tühjuse kogemuse tähtsusest ja selle seosest ängistuse kogemusega	55
2.3. Lühülevaade Mertoni teosest „Kaemuslik palve”	58
2.4. Ängi rollist Mertoni müstilises ja apofaatilises teoloogias	61
2.4.1. Religioosse ängistuse tekkimise põhjustest ja funktsioonist	67
2.4.2. Ehtsa „mina” leidmine kui ängist vabanemise viis.....	72
III. PAUL TILlich JA THOMAS MERTON: ONTOLOOGILINE VS RELIGIOOSNE ÄNG	75
3.1. Paul Tillich'i ja Thomas Mertoni üldine taust ja võimalikud omavahelised seosed.....	75

3.2. Ängi ontoloogised ja religioossed juured: äng kui universaalne inimseisund?	77
3.3. Mitteolemise ja ebakindluse ning petliku „mina” ähvardused	79
3.4. Julgus olla ja enesejaatus ning tõelise „mina” leidmine.....	80
3.5. Ängi potentsiaalne konstruktiivsus ja destruktiivsus Paul Tillichil ja Thomas Mertonil	81
KOKKUVÕTE	83
SUMMARY	84
KASUTATUD KIRJANDUS.....	85
LISAD	88
Lisa nr 1. Eksistentsialismist	88
Lisa nr 2. Søren Kierkegaard	89
Lisa nr 3. Martin Heidegger	91
Lisa nr 4. Jean-Paul Sartre.....	93

SISSEJUHATUS

„Äng on vabaduse võimalus”
S. Kierkegaard

0.1. Teema valik ja teoreetilised lähtepunktid

Tunded, sealhulgas religioossed emotsioonid, on mõistuse kõrval nii psühholoogia, filosoofia kui ka teoloogia uurimisobjektiks. Tunded valdavad inimest, sest inimene reageerib tema ümber toimuvale just emotsioonide läbi. Suhtlemine inimese ja maailma, potentsiaalselt ka inimese ja Jumala vahel toimub erinevate tunnete saatel. Kuigi meeleolud võivad mõjutada inimese vaimset kasvu negatiivselt, väidavad eksistentsialistid, et mõned neist avaldavad vastupidist mõju – nad aitavad inimesel mõista ja vahetult kogeda oma eksistentsi tõelist olemust ning soodustavad niiviisi inimese suhestumist Jumalaga. Mõned filosoofid ja teoloogid rõhutavad positiivsete emotsioonide nagu rõõm, armastus ja kaastunne tähtsust ning tähendust inimese vaimse transformatsiooni seisukohalt, teised aga peavad olulisemaks negatiivseid, murettekitavamaid tundeid nagu meeleheide, võõrandumine, mahajäetus, mõttetusetus ja ängistus. Paljud teoloogid, filosoofid ja psühholoogid, nende seas Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich ja Rollo May on käsitlenud ängistust oma teostes, laiendades ängistuse mõistet ning lisades sellele üha uusi tähendusi.

Käesolev magistritöö keskendub kahe väga erineva taustaga teoloogi – Paul Tillich (1886–1965) ja Thomas Mertoni (1915–1968) – ängistuse käsitluste analüüsile ja omavahelisele võrdlusele. Peamine põhjus Paul Tillich ja Thomas Mertoni võrdlemiseks ongi nende silmatorkav eristumine teineteisest – Tillich on filosoofiline teoloog ja esindab pigem teoreetilist mõtlemist, Merton on müstiline teoloog ja rohkem praktilise kallakuga. Väga erinevad on ka nende ängistuse käsitlused, kuid lootsin neid võrreldes leida vaatamata teoloogide erinevatele lähtepunktidele ka ühiseid jooni.

Minu töö sai alguse suurest huvist Thomas Mertoni vastu, kelle teosed olid mulle tõeline avastus. Merton oli 20. sajandi üks kuulsamaid katoliku müstikuid, keda mõjutasid elu vältel mitmesugused religioossed ja filosoofilised liikumised. Selles töös nimetan ma tema mõtlemist müstiliseks teoloogiaks, mis on piisavalt lai, kuigi mitte eriti adekvaatne määratlus, sest akadeemilist teoloogilist keelt kasutab ta oma teostes suhteliselt vähe ja eelistab sellele metafoorilisi termineid, mis viitab just tema tihedatele sidemetele müstikaga, mitte rangelt määratletud teoloogiliste arvamustega. Nii Tillichist kui ka Mertonist on kirjutatud tuhandeid väitekirju, raamatuid ja artikleid ning kuna lähtusin oma teemavalikus Mertonist, siis otsisin tema teostest midagi, mis on veel akadeemilises maailmas uurimata. Selleks osutus ängistuse käsitus tema ühes hilisemas raamatus „Kaemuslik palve”, millest leidsin piisavalt teavet ängistuse põhilisest funktsioonist ja tähendusest Mertoni müstilises teoloogias. Samas olin veendunud, et ainult Mertoni ängistuse käsitlusega piirdumine kitsendaks tööd liialt ja vajab seega enda kõrvale võrdlusobjekti. Jõudsin otsuseni, et tõenäoliselt on parim valik Paul Tillich'i teoloogia, sest tema ängistuse käsitus on Mertoniga võrreldes palju täiuslikumalt välja arendatud ja annab hea ülevaate ängistuse tähendusest nii akadeemilises teoloogias, filosoofias kui ka psühholoogias. Kõiki eelpool mainitud asjaolusid arvestades on minu meelest väga huvitav ja õpetlik uurida Tillich'i teoloogia ja filosoofia üht aspekti (s.t ontoloogilise ängistuse mõistet) Mertoni müstilises teoloogias sisalduva ängi kirjelduse valguses ja neid omavahel võrrelda, jõudes sügavamale arusaamisele ängistuse kogemuse tähtsusest ja tähendusest.

0.2. Töö eesmärk ja uurimisülesanne

Kuna tegemist on võrdlusel põhineva magistritööga, siis pean töö eesmärgiks ängi mõiste tähenduse ja tähtsuse uurimist, võttes seejuures aluseks Paul Tillich'i filosoofilises teoloogias ning Thomas Mertoni müstilises teoloogias välja arendatud ontoloogilise ja religioosse ängistuse kirjeldused ning paigutades need mõlema teoloogi mõtteloo laiemasse konteksti. Uurimisülesanneteks on: 1) uurida ja analüüsida ängistuse kogemuse sisu ja rolli lähtudes Paul Tillich'i

filosoofilisest teoloogiast ja Thomas Mertoni müstilisest teoloogiast; 2) kirjeldada ängistuse tekkimise põhjusi ja sellega toimetuleku võimalusi toetudes Paul Tillichi teostele „Julgus olla” ja „Süstemaatiline teoloogia” ning Thomas Mertoni teosele „Kaemuslik palve”; 3) võrrelda Paul Tillichi ja Thomas Mertoni ängistuse käsitusi omavahel, püüdes leida neis ühised jooni ja määratleda erinevusi.

Hoides kinni oma soovist leida Tillichi ja Mertoni ängistuse kontseptsioonide omavahelisi sarnasusi pidasin õigeks lähtuda ängistuse funktsiooni võrdlemisest ja vastata järgmisele küsimusele: kas nii Tillichi ontoloogiline kui ka Mertoni religioosne ängistus on eelkõige n.ö vajalik eeltingimus teatud olemuslikuks ja vaimseks transformatsiooniks, kohtumiseks jumalikuga ning seega oma olemuselt pigem positiivne?

0.3. Uurimismeetodi kirjeldus

Uurimismeetodiks olen valinud kombinatsiooni kolmest kvalitatiivsest uurimismeetodist: tõlgendavast lugemisest („interpretive reading”)¹, fenomenoloogilisest uurimismeetodist („phenomenological research”)² ning võrdlevast uurimismeetodist („comparative research”). Aluseks võtsin Creswelli kirjeldatud³ „segameetodi“ („mixed method”, „qualitative mixed method design”, „multiple methodology”), täpsemalt selle „järjestikulise” („sequential”) strateegia, mille põhialus on ühe meetodiga uuritud andmestiku laiendamine teise meetodi abil.

Töö algfaasis lähtusin algmaterjali tõlgendavast lugemisest ning tekstianalüüsist. Tõlgendava lugemise käigus püüdsin jääda selle juurde, mida autorid – Paul Tillich ja Thomas Merton on silmas pidanud, s.t minu eesmärk oli võimalikult täpselt mõista, mida nad püüdsid ängistuse kogemust kirjeldades edastada.

Sellele järgnes fenomenoloogilise meetodi kasutus. Minu huviks oli seejuures ängistuse mõiste kaudu uurida religioosset kogemust, nii nagu seda on kirjeldanud Paul Tillich ja Thomas Merton, kes mõlemad kogesid ängistust.

¹ Jennifer **Mason**, *Qualitative researching*, Sage Publications, 2002, lk 149.

² John W. **Creswell**, *Qualitative Inquiry and Research Design*, Sage Publications, 2007, lk 57–69.

³ John W. **Creswell**, *Research Design. Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*, Sage Publications, 2003, lk 15–18.

Kasutades fenomenoloogilist meetodit identifitseerisin ma ängistuse fenomeniga seotud kogemuste ilmingud ja põhijooned, leides nii nende ühisosa kui ka määratledes nendevahelised suhted. Fenomenoloogia põhiülesanne on taandada isikute kogemused fenomeni suhtes selle fenomeni universaalsele olemusele. Hermeneutiline, tõlgendav fenomenoloogia lubab tõlgendada fenomeni, võttes arvesse kogemuste põhjal konstrueeritud tekste. Selle käigus pööratakse esmalt tähelepanu uuritavale fenomenile, kirjeldatakse selle fenomeniga kaasnevaid põhiteemasid (mis moodustavad selle loomuse) ning kirjeldatakse fenomeni olemust lähtudes selle tõlgendamisest ning võrreldes fenomeniga seotud tähendusi omavahel. Järgnevalt luuakse isikute kogemuste tekstiline kirjeldus (mida kogeti) ja struktuuriline kirjeldus (kuidas kogeti, millistes situatsioonides, kontekstis) ning lõpuks genereeritakse nende kombinatsioon, et jõuda fenomeni olemuseni.⁴

Lähtudes üldjoontes psühholoog Moustakase meetodist:⁵ 1) leidsin Paul Tillichi ja Thomas Mertoni kogemusliku ühisosa, milleks osutus ängistuse fenomen; 2) identifitseerisin uuritava fenomeni – ängistuse, uurides selle psühholoogilist, filosoofilist ning teoloogilist tähendust; 3) kaardistasin mõlema autori ängistust käsitlevad teosed; 4) analüüsisin põhiteemasid ja üldraamistikku, kuhu autorid ängistuse paigutavad, muuhulgas ka nende käsitleste filosoofilist ja müstilist tausta; 5) võrdlesin Tillichi ja Mertoni ängistuse kirjeldusi, pöörates erilist tähelepanu ängistuse kogemuslikule aspektile; 6) tegin järeldusi ängistuse kogemuse olemusest, lähtudes leitud ühisosast Tillichi ja Mertoni ängistuse käsitlestes; 7) kirjeldasin ängistuse tähendust ja tähtsust Tillichi ja Mertoni jaoks.

Töö viimases etapis kasutasin fenomenoloogilise meetodi kõrval võrdlevat uurimismeetodit, mille abil võrdlesin Tillichi ja Mertoni ängistuse kirjeldusi ja raamistikke, kuhu nad ängistuse kogemust paigutavad.

0.4. Ülevaade töös kasutatud allikatest

Töö kirjutamisel kasutasin kahe peamise allikana Paul Tillichi teose „Julgus olla” („Der Mut zum Sein”, 1952) eestikeelset tõlget ja Thomas Mertoni teose „Kaemuslik palve” („Contemplative Prayer”) 1971. aasta ingliskeelset

⁴ Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design*, lk 57–60.

⁵ Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design*, lk 60–61.

väljaannet. „Julguses olla” uurib Tillich ängistuse kogemuse ontoloogilist ja eksistentsiaalset tähendust ja olemust, määratleb selle võimalikud allikad ja erinevad avaldumisvormid ning käsitleb väga üksikasjalikult julgust kui lahendust ängist vabanemiseks. „Kaemuslikus palves” nimetab aga Merton ängistust üheks peamiseks palvet, kontemplatsiooni ja kogu vaimset elu soodustavaks teguriks, mis mängib ühtlasi väga olulist rolli inimese vabanemisel illusoorsest, petlikust „minast” ja ehtsa „mina” leidmisel. Mõlemad raamatud annavad väga hea, Tillichi puhul ka süstemaatilise ülevaate ängistuse tähendusest, funktsioonist ja tekkimise põhjustest. Mõlemad pakuvad ka vastuseid, kuidas ängistusest vabaneda või täpsemalt – kuidas teisendada see millekski olemuslikult ja vaimselt positiivseks.

Paul Tillichi ja Thomas Mertoni üldise teoloogilise maailmapildi kirjeldamiseks ja nende ängistuse käsitluste täiendamiseks kasutasin ka nimetatud autorite teisi teoseid, sealhulgas Tillichi „Süstemaatilise teoloogia” erinevaid köiteid („Systematische Theologie”, 1951, 1957, 1963) ning Mertoni kirjutisi „Uued kaemuse seemed” („New Seeds of Contemplation”, 1962) ja „Ülesminek tõeni” („The Ascent to Truth”, 1951), mille abil sai luua tervikliku ja võimalikult süstemaatilise kirjelduse Tillichi filosoofilisest teoloogiast ja Mertoni müstikast. Lisaks kasutasin rohkelt sekundaarkirjandust: teatmeteoseid ja artikleid, mis aitasid selgitada ängistuse fenomeni tähendust ja tähtsust nii psühholoogilisest kui ka filosoofilisest vaatenurgast.

0.5. Töös ettetulnud raskused

Peamine probleem oli magistritöö ettenähtud mahust kinnipidamine, mille tingis vajadus käsitleda mitmetahulist raamistikku, kuhu mõlemad teoloogid ängistuse mõiste paigutavad, s.t esitada nii Paul Tillichi kui ka Thomas Mertoni mõtlemise põhijooned, sest ilma nendeta oleks käesoleva uurimuse ülesehitus ebaloogiline ja halvasti mõistetav. Tõeliseks raskuseks võib pidada ka võrdluse protsessi, sest Tillichi filosoofiline maailm on märgatavalt erinev Mertoni müstilisest maailmast. See muudab võrdluse ühest küljest mitmekesisemaks ja huvitavamaks, teisest küljest aga keerulisemaks. Samuti tundsin puudust kirjandusest, mis kirjeldaks ängistuse religioosseid, mitte ainult filosoofilisi või

psühholoogilisi aspekte. Paraku õnnestus mul leida ainult paar artiklit, mis käsitlesid ängistuse religioosset tähendust, kuid loodan, et nendest piisas.

0.6. Töö struktuur

Töö koosneb kolmest peatükist. Esimeses käsitlen üldisemas plaanis Paul Tillich'i elu, loomingut ja mõjutusi ning kirjeldan lühidalt tema seisukohti, mis on vajalikud ängistuse rolli, selle tekkimise põhjuste ja julguse (kui vastuse ängistuse kogemusele) analüüsimiseks. Arvestades töö võrdlevat iseloomu pidasin õigeks käsitleda esimeses peatükis ka Paul Tillich'i seost müstikaga, mis lihtsustab edaspidi Tillich'i ja Mertoni mõtteviiside võrdlust. Teises peatükis keskendun Thomas Mertoni elu, loomingule, mõjutustele ja müstika põhiseisukohtade uurimisele ning lõpuks jõuan ängistuse rolli, selle tekkepõhjuste ja sellest vabanemise viisi kirjeldamiseni. Kolmas peatükk on pühendatud täielikult võrdlusele – see algab Paul Tillich'i ja Thomas Mertoni elu ja mõtlemise võrdlemisest ning areneb edasi ängistuse kogemuse, sealhulgas selle ontoloogiliste ja religioossete, positiivsete ja negatiivsete aspektide võrdluseni. Magistritöö lisades annan ma eelkõige tutvustamise eesmärkidel lühiülevaate ängi tähendusest eksistentsialismis ning Kierkegaardi, Heideggeri ja Sartre'i mõtlemises.

Töö ilmse ebaproportsionaalsuse tingis vajadus pöörata veidi rohkem tähelepanu Thomas Mertoni elu ja loomingule kirjeldamisele, sest peale ajakirjas „Kiriku Elu” 1993. aastal ilmunud Mertoni raamatu tõlke ja tõlkija kirjutatud lühikese sissejuhatuse⁶ ei ole minu teada Eesti akadeemilises ega kirjanduslikus maailmas temast siiani keegi midagi kirjutanud ning seepärast pidasin ma oma ülesandeks kirjeldada tema elu ja loomingut võimalikult laialt ja haaravalt.

⁶ Thomas **Merton**. „Mõtisklusi üksinduses.” Soome keelest tõlkinud Ylo M. Pärnik. – *Kiriku Elu*, 1 (129), 1993.

I. PAUL TILlich JA ÄNGISTUSE KOGEMUS

1.1. *Paul Tillich elulugu*

Paul Tillich oli 20. sajandi üks silmapaistvamaid protestantlikke teolooge. Ta sündis 1886. aastal Saksamaal Brandenburgis, kasvas luteri pastori peres ning sai kõrghariduse Berliini, Tübingeni ja Halle ülikoolides. Doktorikraadi kaitses ta 1910. aastal Breslau Ülikoolis, tema väitekirja teemaks oli 19. sajandi filosoof Friedrich Schelling. 1912. aastal ordineeriti ta luterliku kiriku pastoriks ja Esimese maailmasõja ajal 1914. aastal alustas ta teenistust sõjaväekaplanina. Seal koges ta vahetult kõiki sõjakoledusi, inimeste kannatusi ning surmahirmu, mis avaldasid talle väga suurt mõju ja teatud mõttes muutsid teda. Pärast Saksa armeest lahkumist 1918. aastal sai „traditsioonilisest monarhistist religioosne sotsialist, usklikust kristlasest kultuuripessimist ja allasurutud puritaanlikust poisist „metsik mees”. Need aastad märkisid pöördepunkti Tillich elus.”⁷ Võib öelda, et Tillich teoloogiat ei saa mõista arvestamata tema sõjakogemusi, mis jätsid temasse sügava jälje.

Tillich tutvustas esmakordselt oma mõtteid 1919. aastal Berliinis Kanti Ühingu peetud avalikus loengus „Teoloogia ja kultuuri ideest”. Selles loengus avaldus juba tema mõtlemise põhiline tuum: kultuuri ja religiooni vaheline tasakaal, milleni tuleb tema arvates kindlasti jõuda, sest „kui religiooset õigesti mõista, ei ole see kultuurimaailmast eraldatud, sellest madalam ega kõrgem sfäär, vaid kogu kultuuri sügavuse dimensioon”.⁸ Tillich kohaselt sisaldab kultuur endas religiooset printsiipi, kuid see ei tähenda, et kultuur oleks religioosse printsiibiga identne. Kultuur on üks religiooni väljendusvorme ja religioon on „kultuuri sisu”, kuid ükski religioon, religioosne organisatsioon või kiriku dogma ei tohi pretendeerida kultuuri üle valitsemisele. Oma õpetuses religioonist ja

⁷ Wilhelm and Marion **Pauck**. *Paul Tillich: His Life and Thought*. Chicago, Harper and Row, 1976, vol. 1, lk 41.

⁸ James M. **Byrne**. „Bultmann and Tillich”. – Gareth Jones (ed). *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Blackwell Publishing, 2004, lk 380.

Jumalast astus Tillich vastu ateismile ja teismile. Viimase all mõistis ta kiriku doktriine, mis muudavad Jumala maailma, tegelikkuse osaks, mitte ei käsitle teda kogu oleva alusena. Tillich arvates on just teism süüdi religiooni ja religioossuse kriisis, millest tuleneb ka läänemaailma üldine vaimne kriis. Teismi ja ateismi kummutamine ning Jumala tunnistamine maailma ülima alusena peaks Tillich järgi saama n.ö platvormiks kõigi konfessioonide, religioonide ja kultuuride ühinemisele. Tillich rääkis „teonoomsest kultuurist”, milleni jõutakse religioosse autoriteedi heteronoomiata. „Religioon iseenesest on Tillich jaoks oma konkreetses esinemisvormis (kultuurist eraldatud valdkonnana) languse märgiks; kuna on väga tõenäoline, et kultuuri ja religiooni vahelist kuristikku ei suudeta ajaloos kunagi ületada, kujutab kultuuriteoloogia endast silda, mis suudab kahte dialektilist tervikut koos hoida.”⁹ 1920. aastatel jätkas Tillich oma teoloogiliste ideede arendamist ja täiendamist, töötades teoloogia ja filosoofia õppejõuna erinevates Saksamaa ülikoolides. Natsionaalsotsialismi avaliku kritiseerimise tõttu oli ta 1933. aastal sunnitud lahkuma Ameerika Ühendriikidesse, kus asus Reinhold Niebuhri kutsel tööle New Yorgi sõltumatusse õppeasutusse Union Theological Seminary. 1920. aastate ja 1930. aastate alguse Tillich'i tööd väljendavad huvi ja usaldust kultuuri kui inimese ülimite otsingute allika vastu. 1951. aastal avaldati tema Giffordi loengutel põhineva „Süstemaatilise teoloogia” esimene köide. Selle üle algas koheselt tuline diskussioon nii akadeemilistes kui ka kiriklikes ringkondades. 1952. aastal nägi valgust kogumik „Julgus olla”, mis sisaldas samal aastal Yale'i ülikoolis peetud loenguid. 1955. aastal võttis ta vastu professori koha Harvardi ülikoolis, kus avaldas 1957. aastal oma „Süstemaatilise teoloogia” teise köite. Teose kolmas köide ilmus 1963. aastal, kui ta ise oli juba Chicago Ülikooli professor. Paul Tillich suri 1965. aastal Chicagos Ameerika Ühendriikide ajaloo ühe tuntuima teoloogina.¹⁰

⁹ Byrne, „Bultmann and Tillich”, lk 380.

¹⁰ David H. Kelsey. „Paul Tillich” – David F. Ford, Rachel Muers (editors). *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. Blackwell Publishing, 2005, lk 62–75.

1.2. Tillich'i mõjutused ja tema mõtlemise põhijooned

Tillich on öelnud, et „tema vaimseks isaks oli Schleiermacher, intellektuaalseks isaks Schelling ja vanaisaks mõlemalt poolt Jakob Böhme”¹¹. Tuleb märkida, et tema üheks esimeseks mõjutajaks oli Rudolf Otto, kelle kuulsaim raamat „Pühaduse idee” avaldas Tillichile ilmselt väga suurt mõju. Tillich võttis omaks kristliku neoplatonismi ja tundis huvi keskaegsete augustinlike filosoofide, eriti Bonaventura vastu. Kokkuvõtlikult võib Tillich'i teoloogiat kirjeldada kui Schellingi inimliku-jumaliku vabaduse filosoofia adaptatsiooni, mida on laiendatud Heideggeri eksistentsiaalse filosoofiaga ja väljendatud kristlikus keeles.¹² Ka Kierkegaard oma eksistentsiaalse hoiakuga kuulub vaieldamatult Tillich'i mõjutajate hulka. Samuti mängisid Tillich'i mõtlemise väljakujunemisel olulist rolli Marx ja Nietzsche.

1.2.1. Ontoloogiline küsimus: olemine ja mitteolemine

Tillich'i arvates on filosoofia ja teoloogia keskseim teema ontoloogiline küsimus, mis on teistest teemadest olulisem, sest omab kaasaegse inimese jaoks erilist tähendust. See on olemise ja mitteolemise küsimus. „Inimeseks olemine tähendab küsida oma eksistentsi kohta”¹³. Seda küsimust saab esitada ainult inimene, sest temal ainsana on võimalik ületada tegelikkuse piire. Inimesel on olemas vabadus, ta saab olla teadlik kõigist oma eksistentsi puudutavatest potentsiaalsetest võimalustest. Küsimus „mis on olemine?” sünnib inimeses eelkõige seoses ängistuse ja meeleheite kogemustega, mis tekkivad mitteolemise, s.t surma, saatuse ning mõttetuse ähvarduste ees. Küsimus olemisest on samaaegselt nii ontoloogiline kui ka eksistentsiaalne. Arutledes olemise või mitteolemise üle jõuab inimene lähemale oma lõplikkuse taipamisele, mis tekitab temas ängistust ning võõrandumist iseendast ja maailmast. Mitteolemise probleemi esilekerkimine on paratamatu, sest kõik inimesed alluvad samadele seadustele ja olemise kategooriatele, ajale ja ruumile, kõigel on põhjus ja tagajärg,

¹¹ Nels S. F. **Ferre**. „Tillich and the Nature of Transcendence”. – *Paul Tillich: Retrospect and Future*. Nashville, New York, Abington Press, 1966, lk 11.

¹² John W. **Cooper**. *Panentheism, the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids, Baker Academic, 2006, lk 194–195.

¹³ Paul **Tillich**. *Systematic Theology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1967, 1:65.

kõik on olemuslikult määratletud. Olemise ja mitteolemise küsimus ei ole Tillich meelest seotud pärispatuga, kuid Tillich on arvamusel, et kõik inimesed alluvad universaalselt võõrandumisele. Inimene, kes ei näe seda probleemi ja ei tunne võõrandumist, petab iseennast. Loomulikult soovib inimene võõrandumist, mitteolemise ähvardust ja lõplikkust ületada. Tillich räägib kuuest enesepäästmise viisist: seaduslikust (inimene püüab täita kellegi ettekirjutusi), askeetlikust (inimene püüab eitada lõplikku tegelikkust), müstilisest (inimene sooritab teatud füüsilisi ja vaimseid harjutusi), sakramentaalsest (inimene loodab pääseda sakramentide läbi), õpetuslikust (inimene loodab pääseda õige õpetuse abil) ja emotsionaalsest (inimene püüab äratada endas n.ö „õigeid tundeid”). Kõik need katsed on aga määratud luhtumisele, sest neile ei järgne ühinemist Jumalaga ning nad ei anna rahuldavat vastust põhilisele ontoloogilisele ja eksistentsiaalsele küsimusele.

1.2.2. Teoloogiline vastus: Jumal kui „olemise alus” ja „iseolemine”

Tillich oli esiteks teoloog, kes püüdis seostada kristlikku sõnumit kaasaegse kultuuri ja mõtlemisega, ning teiseks kogenud filosoof, kelle põhieesmärk oli selgitada elu religioosse dimensiooni kaudu ja tõlgendada seda filosoofilisi mõisteid kasutades. Tillich arvab, et teoloogia, olles tihedalt seotud kultuuriga, peab arvesse võtma eelkõige kultuuris esinevaid probleeme ja muresid, olema abiks nende lahendamisel ning inimeste eksistentsiaalsetele küsimustele vastamisel. „Süsteematises teoloogias” pakkus Tillich välja korrelatsioonimeetodi kaasaja kultuurisituatsioonis kerkivate eksistentsiaalsete küsimuste ja kristlikus sõnumis sisalduvate vastuste kokkuvõimiseks. „Meie suurim vajadus on see, mis määrab meie olemise või mitteolemise. Teoloogilised on ainult need seisukohad, mis tegelevad oma objektiga nii kaua, kuni see muutub meile olemise või mitteolemise aineks”¹⁴. Teoloogia ülesanne on mõista kaasaegset kultuuri ja analüüsida selles viibiva inimese mitte just parimat võimalikku olukorda. Tillich on kindel, et kaasaegne inimene tunneb eraldatust Jumalast, mis väljendub tema jätkuvates otsingutes. Inimesed otsivad oma ellu tähendust, mõtet ja kindlust, teadvustades seejuures oma lõplikkust,

¹⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 1:12.

vältimatut surma, s.t mitteolemise ähvardust. Kõik see sunnib inimesi esitama küsimusi oma eksistentsi ja selle tähenduse kohta ning teoloogia peab olema valmis andma rahuldavaid, kristlikust sõnumist tulenevaid vastuseid. Kui need küsimused jäävad vastuseta, sattub inimeste usk samuti küsimärgi alla ja ei saa enam rääkida tõelisest usust. Usk on üldse Tillich'i jaoks „ülimalt olulise ja sellest haaratud oleku seisund” („the state of being ultimately concerned”), sest see on lahutamatult seotud lõpmatu ja igavese sümboli, Jumalaga. Usk peab näitama inimesele, et vaatamata oma lõplikkusele ja surelikkusele võib ka tema saada osaks igavesest allikast, olemise ülimast allikast – Absoluudist ehk Jumalast.

Tillich on kindel, et teoloogia saab inimese eksistentsiaalsetele küsimustele vastata ainult Jumala sümboli kaudu. See on tegelikult vastus inimese lõplikkusest tulenevale küsimusele ja avaldub ainult läbi inimese kui lõpliku olendi soovi tunda midagi, saada kinnitust Jumala kui lõpmatu, mittelõpliku kohta. Tillich oli kindel, et kui küsimus ei algaks inimesest, vaid Jumalast, siis jääks „Jumala” mõiste kaasaegsele inimesele arusaamatuks. Ainult oma lõplikkust ja mitteolemise ähvardust tajudes saab inimene mõista, mida tähendab Jumal ja miks ta on vajalik. Jumal ja Kristus on vastused mitteolemise ja võõrandumise probleemsetele küsimustele. Teoloogiline vastus seisneb aga selles, et Jumal on mitteolemisele vastanduv „olemise vägi”. Ta on ka „olemise alus”, millest lähtub ja milles asub kogu olemine. Jumal on Tillich'i jaoks ühtlasi „iseolemine”, s.t ta ületab nii olemist (eksistentsi) kui ka olemust (essentsi).

Essents on Tillich'i arvates teatud potentsiaalne, mitteaktualiseeritud täiuslikkus; eksistents on aga midagi, mis on on juba aktualiseeritud, essentsist eraldunud. Igasugune eksistents eeldab lõplikkust ja seetõttu on Tillich kindel, et Jumala eksistentsist kõnelemine sisaldab endas vasturääkivust. Jumal ei saa Tillich'i jaoks kunagi olla klassikalise teismi Jumal. Tillich'i kategooriline väide „Jumal ei eksisteeri” lõi temast mulje kui ateismi kaitsjast. Tema Jumala mõiste on aga lihtsalt palju sügavam ja tähendusrikkam, ta mõistis, et kuna inimest ei saa ontoloogiliselt ja epistemoloogiliselt lahutada oma lõplikkusest, ei saa inimene kunagi suhtuda Jumalasse kui objekti. Jumalat ei saa objekteerida nii, nagu me tunnetame teisi maailmas olevaid objekte. Jumal ei saa olla „miski”, „suurim” ega

„täiuslikum”, sest see asetaks ta ühte ritta teiste olendite ehk objektidega. Jumal on nendest inimlikest kategooriatest, kvaliteetidest ja sümbolitest täielikult väljaspool, sest ta on lõpmatuse, s.t mittelõplikkuse ainus allikas, aga „individaalsus” ehk „isikulisus” tähendab ühtlasi lõplikkust. „Tillichi Jumala mõiste on vaieldav, kuid vägagi mõjus. Ta loobus traditsioonist, milles Jumalale omistati kõrgeima olemise staatus, sest see tähendaks, et Jumal paigutatakse asjade hulka, mis võivad olla või ka mitte olla, ja muudetakse finiitsuse kategooriate suhtes subjektiks; kuid Jumal on iseolemine, iseendast olemine, väljaspool essentsi ja eksistentsi. Väita midagi Jumala eksistentsi kohta, nii nagu oleks Jumal üks olend teiste seas, tähendab lõppude lõpuks Jumalat eitada.”¹⁵ Paljud kirikud püüavad Jumalat käsitleda, kuid Tillichi meelest kujutavad nad Jumalat sageli ühe olendina teiste olendite seas, mitte kogu olemise alusena ehk „Jumalana Jumala üle”, kui kasutada Tillichi enda sõnu.¹⁶

Kuna Jumal on „olemise alus” ja „iseolemine”, siis kõik, mis eksisteerib (sealhulgas kogu inimkond), osaleb ontoloogiliselt Jumalas lihtsalt oma olemise tõttu, teadlikult või mitteteadlikult. See universaalne osalus ei välista aga Jumalast võõrandumise võimalust, vaid viitab ainult sellele, et inimesed ei ole kaotanud täielikult ontoloogilist seost Jumalaga. Võõrandumise probleemi saab ületada ainult lõplikus ilmutuses – Jeesuses kui Kristuses, kes on Uus Olemine. Teoloogia saab vastata inimese eksistentsiaalsele küsimusele ainult siis, kui ta tõlgendab evangeeliumi kuulutusena Uuest Olemisest.¹⁷

1.2.3. Lõplik vastus: Uus Olemine ja eneseületamine

Tillichi kuulutus jutlus „Uus Olemine” („New Being”, 1955) kuulutas, et kristlus Kristuse isikus on uue tegelikkuse, Uue Olemise kuulutus. Kristus on selle kandja ajas ja ruumis. Uue Olemisena on Kristus samuti allutatud olemise seadustele, tundes sarnaselt inimestega eksistentsiaalset võõrandumist ja oma lõplikkuse ängistust, kuid ta ületab selle ängistuse ja võõrandumise. Kristus on nii võõrandumise ohver kui ka võitja. Uue Olemise otsimine on universaalne ja

¹⁵ Byrne, „Bultmann and Tillich”, lk 384.

¹⁶ Christopher **Chapman**. *Freud, Religion and Anxiety*. Morrisville, NC, 2007, lk 75–99.

¹⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1:49–50.

esineb kõikides religioonides, kuid kristluses peaks see eelnema päästmisele. Tillich kohandas personalistlikku väidet, et olendi võimalused aktualiseeruvad täielikult ainult isikute elus. Ainult isik saab seista vastamisi maailmaga ja ainult isikul on olemas vabadus, mõistus ja piiramatu eneseületamise jõud, seega Uus Olemine saab ilmuda ainult isikus. Uus Olemine on Jumala ja inimese taastatud suhe või ühendus. Oma diskussioonides Uuest Olemisest märgib Tillich, et uus seisund on protsess, mis kasvab välja vanast ja nõuab enda ette sõna „uus”, nagu uus lepitus või uus ühinemine. Uus Olemine asendab vana olemist, mis taandub, kuid ei hävi täielikult. Uus Olemine tähendab eelkõige lepitust Jumala ja iseendaga, millega kaasneb taasühinemise tunne mitte ainult Jumala ja „minaga”, vaid ka teiste inimestega. Selline taasühinemine oma „minaga” toob kaasa tõelise tervenemise: „Inimese mina taasühinemine oma minaga. Seal on tervenemine, seal on Uus Olemine, Uus Loodu”.¹⁸ Inimese Uus Olemine ei alista kirge ja tundeid selles mõttes, et inimene ei tunne enam midagi, vaid pigem kasvatab teadlikkust oma „mina” mitmetähenduslikkusest, teadmist nii deemonlikust kui ka jumalikust. Inimene hakkab ennast pidama alaliselt tähtsaks, armastatuks ja vastuvõetavaks. Tülgastus „minast” ja viha kaovad.¹⁹

Uus Olemine toob kaasa ka suurema vabaduse tunde ja vabanemise „eneseeraldusest”. Nüüd kogeb inimene suhestumise tunnet. Kui inimese „mina” rajaneb lepitatud suhtele Jumalaga (see on vertikaalne tasand), hakkab ta mõistma oma suhet maailma ja teiste olenditega (see on horisontaalne tasand), tunneb teiste suhtes avatust ja vabadust. Lepitus ja taasühinemine aitab tal vabaneda „üksildusest, introvertsusest ja vaenulikkusest”. Jumalaga ühinemine murrab „mina” pärisorjuse. Eneseületamine on järgmine seisund, mis on osa Uuest Olemisest. Tillich jaoks on eneseületamine vajalik, et mõista täielikult oma teadlikkust ja vabadust. Eneseületamine on „jätkuv iseenda ületamine, transtsendentne liikumine ülima suunas ehk teisisõnu – osalemine pühas”.²⁰ Selles sisaldub pühendumusliku elu, s.t nii privaatse kui ka organiseeritud palve kasv inimese elus. Inimese vaimsete kogemuste täielikkus viib lõpuks veelgi

¹⁸ Paul **Tillich**, F. Forrester **Church**. *The essential Tillich: an anthology of the writings of Paul Tillich*. New York, Macmillan, 1987, lk 96.

¹⁹ Richard M. **Dubiel**. *Paul Tillich: Key Philosophical Theologian of the Mid-Twentieth Century*. <http://hindsfoot.org/dubtill.html> (02.05.2015).

²⁰ Paul **Tillich**. *Systematic Theology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1963, 3:235.

suurema pühendumuseni „meie olemise eesmärgi alusele”, s.t Jumalale. Eneseületamine kuulub „sanktifikatsiooni printsiipide” juurde ja on „aktuaalne igas teos, milles saab kogeda vaimset kohalolu”. Palve või eneseületamine selles tähenduses võib aset leida inimtegevuse kõigis vormides „töö või puhkamise keskel, eraviisilises nõustamises või kiriku teenistuses. See on nagu teistsuguse õhu sissehingamine, keskmise eksistentsi ületamine.”²¹ Eneseületamise teema märgib Tillich mõtlemises ja kirjutistes leiduvat spirituaalset ja müstilist hoiakut.

1.2.4. Tillich ja müstika

Tillich on öelnud palve kohta: „Me saame palvetada ainult Jumala poole, kes palvetab Iseenda poole meie läbi”²² ning „Tema, kes räägib meie läbi, on Tema, kes on ise räägitud”²³. Need laused sarnanevad kuulsa müstilise sõnumiga: „Silm, millega ma saan näha Jumalat, on silm, millega Jumal näeb mind.” Millised on Tillich seosed kahe palvel põhineva traditsiooniga – müstika ja spirituaalsusega? Müstika eeldab ontoloogilist kontinuiteeti, jätkuvust jumaliku ja inimliku vahel; see on suhteliselt optimistlik antropoloogia, milles palve ja kontemplatsioon on mõistetavad sisemise, lõpliku „mina” avaldumisena, selle sügavama ja lõpmatu aluse avastamisena. Müstikas on Jumal alati selles mõttes ohus, et ta võib muutuda ebaisiklikuks väeks. Spirituaalsus vastupidi eeldab, et jätkuvust Jumala ja inimkonna vahel pole pattulangemise tõttu võimalik saavutada. Spiritualistide vaade inimkonnale ja inimesele on vähem optimistlik ning nad kalduvad käsitlema Jumalat personalistlikes terminites.²⁴

„Tillich Jumala kontseptsioon püüab ühendada müstilisi ja spirituaalseid traditsioone, kuid ta ise ei kuulu kummagi traditsiooni alla.”²⁵ Tillich räägib ekstaasist. „Subjektiivselt rääkides tähendab religioosne „haaratud oleku” seisundit, mis võib viia ekstaasini – tegelikkuse transtsendeerimise punktini, kus kõikide asjade sügavam alus, allikas, juur haarab ja pöörab inimesi. Kui inimene

²¹ Tillich, *Systematic Theology*, 3:236.

²² Tillich, *Systematic Theology*, 3:120.

²³ Tillich, *Systematic Theology*, 3:120.

²⁴ A. James **Reimer**. *Paul Tillich: theologian of nature, culture and politics*. Lit Verlag Münster, 2004, lk 211.

²⁵ Reimer. *Paul Tillich: theologian of nature, culture and politics*, lk 212.

jõuab oma autonoomses kultuurilises elus sellise „haaratud oleku“ kogemuseni, milles ta ei saa seda enam vältida ning kus see saab tema jaoks elu ja surma küsimuseks, siis ta kogeb religiooni.”²⁶ Kaasaegne inimene, kes asub autonoomse kultuuri sees, ei saa vaadelda Jumalat selle religioosse kogemuse kontekstis objektina. Seetõttu on ka kaasaegne autonoomne religioon valdavalt palvevaba, sest ei saa palvetada Jumala kui objekti poole. Müstika on aga alati püüdnud Jumala objektiveerimise poole. Kõige ohtlikum konflikt ontoloogia ja piibelliku religiooni vahel peitub Tillich arvates „osaluse” ja „vastastikkuse” vastanduses Jumala ja inimeste suhetes. Igas tõelises palves on Jumalal kaks rolli – ta on see, kelle poole me palvetame, aga ka see, kes ise palvetab meie läbi, sest ainult Jumala Vaim loob õige palve. Nii ületatakse igaveseks ontoloogiline struktuur, mis muudab Jumala meie subjektiivsuse suhtes objektiks. Jumal on meiega vastastikkuses suhtes, kuid ületab ontoloogiliselt selle suhte mõlemat poolt. Kristlikust müstikast võttis Tillich üle idee „Jumal Jumala üle” (see tähendab, et teismi personifitseeritud Jumal on lihtsalt üks Jumal-Absoluudi kui iseolemise sümbolitest), samas hoiatades, et müstika püüdleb teismist väljaspool asuva Jumala poole, kuid jätab lõplike väärtuste ja tähenduste maailma tahaplaanile.

Palve kui osalus on kõige lihtsamini samastav müstikaga ja palve kui vastastikkus spirituaalsusega. Tillich kirjutab müstilisest: „Müstiline *a priori* on intuiitiivne teadlikkus reaalsusest, kus subjekti-objekti lõhet enam ei eksisteeri”²⁷, ja müstilisest kogemusest: „Müstiline kogemus on osalemine sellises tegelikkuses, mis on teisel pool subjekti-objekti eristust”²⁸. Jumal on tegelikult väljaspool nii subjekti-objekti eristust kui ka objektiveeritavat: „Subjekti-objekti struktuurile eelnev reaalsus ongi Jumal, kogu olemise alus”²⁹. Just müstika mängib olulist rolli Jumala ja inimese vahelise suhte parandamises ning viib lõpuks inimese ühenduseni Jumalaga: „Müstika püüab objektiveeriva skeemi (askeetiliste ja meditatiivsete praktikate) kaudu ületada ekstaatilise ühenduse Jumala ja inimese vahel. See on analoogne erootilise suhtega, milles püüeldakse sellise hetke poole, kus erinevus armastaja ja armastatu vahel kustub või kaob”³⁰. Järgmiste lausetega

²⁶ Reimer. *Paul Tillich: theologian of nature, culture and politics*, lk 213.

²⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1:44.

²⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 1:213.

²⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 1:172.

³⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1:172.

võtab Tillich kokku oma müstika tuuma ja tähtsuse: „Kogu tõelise palve eesmärk on loodu taasühinemine loojaga, jumaliku alusega. Seisund, milles see juhtub, on ilmutuslik ja ekstaatiline”³¹ ning „Jumala Vaim on see, mis haarab, raputab ja liigutab inimese vaimu ilmutuses, meditatsioonis ja palves”.³²

Jumala Vaimu kohalolu kontemplatsiooni kogemuses räägib vastu sageli keskaja müstikas esinevale arusaamale, et kontemplatsioonini tuleb jõuda astmeliselt. Taoline astmeline mõtlemine näeb Tillich arvates Jumalat ümberpiiratud kindlusena, mille alistavad need, kes suudavad selle seinu mööda üles ronida. Protestantliku põhimõtte kohaselt on Jumala alistumine tema vaba otsus, mille kaudu ta ületab võõrandumise iseenda ja inimese vahel, tingimusteta ja täieliku andestava armu akt. Kõik armu omandamise astmed on sekundaarsed, nii nagu kasvamine on sünni suhtes sekundaarne. Protestantlikus maailmas ei ole kontemplatsioon aste, vaid kvaliteet, eelkõige palve kvaliteet või omadus. Jumala Vaim tungib meie vaimu. Tillich püüab alati koos hoida elemente katoliku müstilisest traditsioonist (sakramentaalne, müstiline *a priori*, intuitiivne subjekti ja objekti, jumaliku ja inimliku ühenduse tunne) ja protestantlikust spirituaalsest traditsioonist (terav tunne, mille tekitab lõhe subjekti ja objekti vahel; selle lõhe saab ületada ainult Jumala Vaim).³³

1.3. Ängi rollist Paul Tillich'i filosoofilises teoloogias

Kaasaegsetest teoloogidest on tõenäoliselt just Paul Tillich oma süstemaatilises, filosoofilises teoloogias arendanud välja kõige tuntuma, laialdasema ja ulatuslikuma ängi (rahutuse) käsitluse. Tillich huvi eksistentsiaalsete küsimuste, ontoloogia ja psühholoogia vastu on olnud suurepäraseks pinnaseks, mille põhjalt võiks välja kasvada huvi ängi vastu. Ängi ontoloogia loomisel mõjutas Tillichit ilmselt kolme eksistentsialistliku filosoofi Kierkegaardi, Heideggeri ja eriti Sartre'i looming.³⁴ Paul Tillich sõber ja biograaf Rollo May on arvamusel, et Tillich'i sügavat huvi ängi vastu on mõjutanud

³¹ Tillich, *Systematic Theology*, 1:127.

³² Tillich, *Systematic Theology*, 1973, 1:127.

³³ Reimer, *Paul Tillich: theologian of nature, culture and politics*, lk 205.

³⁴ Vt lisad 1–4.

eelkõige tema enda ängistus, mida ta koges 17-aastasena ema surma järel.³⁵ Teise Paul Tillich'i uurija Dennis Klaasi märkus lubab aimata, et Tillich'i ängi allikaks võiks olla ka tema soov määratleda iseennast, saada iseseisvaks oma isa karmi käe all.³⁶ Tillich koges rohkelt ängistust ka kaplaniteenistuses Esimese maailmasõja ajal. Sõda näitas Tillichile vaimset kuristikku – inimesed tapsid üksteist, vägivald ja surm võidutsesid armastuse ja elu üle. Schelling ja saksa klassikaline filosoofia püüdsid oma romantilise idealismiga neid õudusi varjata, kuid see polnud võimalik. Tõeline filosoofia peab Tillich'i meelest rääkima võõrandumise, meeleheite, kuristiku, demonliku ja surma eksistentsiaalsetest tegelikkustest.³⁷

Tillich'i ja psühholoogia dialoog lihtsalt ei saanud vältida üliolulist ängistuse temaatikat. See oli Tillich'i jaoks pöördeline mure või probleem – haiglase käitumise liikumapanev jõud ning teoloogide ja psühhoterapeutide peamine ühisteema. Paul Tillich lõi teoloogia, mis integreeris kristlikku mõtlemisse mitte ainult klassikalise lääne filosoofilise mõtte elemente, vaid ka 20. sajandi süvapsühholoogia ja eksistentsiaalse filosoofia arenguhooni. Tillich'i mõtlemine on peaaegu täielikult mõjutatud pingest, mis tekitab lõplike olendite (inimeste) kohtumisest transtsendentsega (Jumal). Lõplikus maailmas, kus inimene elab, valitsevad Tillich'i meelest mitmetähenduslikkus ja ängistus mitteolemise ees. Ängistus on Tillich'i mõtlemise üks peamisi eksistentsiaalseid komponente. Inimese põhieesmärk on Tillich'i meelest lõpliku ja transtsendentse vahel asuva kuristiku ületamine, sest inimesed kui lõplikud olendid peavad mitteolemise ohuga võitlemiseks teadma midagi Jumalast. Just see ilmutuse kujul antud teadmine annab inimestele julguse püsima jääda vaatamata maailma mitmetähenduslikkusele ja ängistusele.

Kaks suurt sõda üle elanud Tillich tundis ja mõistis, et tänapäeva kultuur on ängi, rahutuse ja mõttetuse kultuur ning ainult tühjuse kogemine saab anda inimestele tõuke vastuste otsimiseks oma eksistentsiaalsetele küsimustele. „Ängi ja mõttetuse kultuur on meie aja märk, mis püstitab küsimuse inimelu kui sellise väärtusest, küsimuse, mis jõuab kristluse tähenduse südameni ja kutsub teoloogiat

³⁵ Rollo **May**. *Paulus: A Personal Portrait of Paul Tillich*. New York, Harper and Row, 1973, lk 28.

³⁶ Dennis **Klaas**. „Beneath the Boundary Theme: An Inquiry into Paul Tillich's Autobiography and Theology”. – *Encounter*, 34, 3, 1973, lk 224.

³⁷ Dorrien, *The Making of American Liberal Theology*, lk 203.

üles sellele küsimusele vastama.”³⁸ Inimese kohtumine olemisega toimub Tillich meelest alati mitteolemise ähvarduse varjus ja selle märgi all. Just ängi ja mõttetuse kogemine selle erinevates ilmingutes sunnib inimest esitama küsimusi oma eksistentsi kohta, mis viib teda lõppude lõpuks oma lõplikkuse, finiitsuse (mida võib defineerida kui „mitteolemisega piiratud olemist”) tunnetamiseni ja teadvustamiseni. Teoloogia ja ontoloogia käsitlevad inimloomust ajaloolisena ning ajaloolise olemise märgiks on kindlasti ka inimese finiitsus ja sellega seotud eksistentsi küsimus. Inimene tahab alati teada saada, kuidas vastata mitteolemise ähvardusele ja vabaneda sellega kaasnevast ängistusest, ükskõik, kas ta tajub seda ähvardust kui mõtte kaotust, mõttetust (Sartre) või olemise kaotust surmas (Heidegger). „Tillich analüüsib seega ängi rolli kaasaegses ühiskonnas ja selle seoseid sügava kaotustundega nii religioonis (kui inimene kaotab Jumala) kui ka kultuuris (kui inimene kaotab elu mõtte, tähenduse).”³⁹

Religiooni iseloomustab Tillich väitel selline olemise tunne, milles inimest haarab miski lõpmatu ja igavene. Kaugeltki mitte viimasel kohal ei ole seejuures ängistus, tunne, mis tekitab inimese silmitsi seismisel mitteolemise ja mõttetuse võimalusega. Teadlikkus igavesest, s.t jumalikust on religiooni alus, kuid sageli see ununeb. Just ängistuse ülesanne on tuletada inimesele meelde teist võimalust tema lõplikkuse kõrval. Inimloodud objektide maailm neelab selle maailma loonud inimese endasse, viies tema subjektiivsuse kaotuseni. Inimene ohverdab iseennast oma toodetele ja saab enda loodud objektide teenijaks. Inimene hoolib sellest, mis on kiire, edasiviiv ja suurema produktiivsusega, kuid vastus küsimusele miks ja mille nimel kõik juhtub, jääb tema jaoks tabamatuks. Isegi küsimuse tähtsus ja selle küsimise võimalus võivad kaotsi minna. Mis aga inimesest ei kao, on oma lõplikkuse fakti tunnetamine ja sellest tulenev ängistuse kogemus. Ängistust tuleb kindlasti jaatada, sest „kahekümnenda sajandi inimene on kaotanud tähendusrikka maailma ja iseenda, ta elab tähendustes, mis on spirituaalsest keskmest väljaspool”⁴⁰.

Tillich toob oma teoses „Julgus olla” inimese ja maailma eksistentsiaalse analüüsi põhjusena välja inimese võõrandumise ideaalse olemise põhilisest

³⁸ Paul **Tillich**. *Theology of Culture*. London, Oxford University Press, 1959, lk 40–51.

³⁹ Byrne, „Bultmann and Tillich”, lk 384.

⁴⁰ Dubiel, *Paul Tillich: Key Philosophical Theologian of the Mid-Twentieth Century*.

tegelikkusest, olemise alusest, s.t Jumalast, teistest olenditest, omaenda olemisest ja ka täielikust osalusest igaveses korras. Iseenda eksistentsi ja olemise analüüs on inimese jaoks sellest ajast võimatu, teostamatu. Inimene on kaotanud ühenduse igaveste tõdedega: „Finiitsuse ja võõrandumise eksistentsiaalses situatsioonis olev inimene võib jõuda tõeni ainult eksistentsialistliku hoiaku abil.”⁴¹ Igavene kord on ontoloogiline kategooria, metafüüsiline mõiste, mis on eraldatud konkreetsest, eksistentsiaalsest, ajaloolisest situatsioonist, milles inimene viibib. Ajaloo ja igavese korra lahknemine on oma olemuselt peamiselt eksistentsiaalse ja essentsiaalse inimeksistentsi dimensioonide lahknemine. See on igavese või jumaliku ja lõpliku või inimliku lahknemine, mis tekitab olemise ja mitteolemise vaheliste võimaluste ning sellega seotud tegelikkuste lahknemisest. Kui mitteolemine poleks võimalik, siis ei oleks ka olemist ja olemise mõiste oleks iseenesest absurdne, sest sel juhul oleksid kõik eksistentsi võimalused puhtalt potentsiaalsed. Eksistentsi võimaluste või vormide tegelikkuse tõttu piinab mitteolemise võimalus alati inimest, torkab talle silma ja tekitab ängistust. Ängistuse funktsiooniks on seega ka inimese eemaldamine või vabastamine lihtsast ja puhtast eksisteerimise viisist, mis on vaba küsimustest ja iseenda otsingutest. Ängistus sunnib teda tunnistama elu lõpmatuid võimalusi (sealhulgas mitteolemist kui põhilist ja kõige murettekitavamat võimalust) ja jaatama seeläbi iseennast. „Mitteolemine on segunenud olemisega nii moraalses, vaimses kui ontoloogilises enesejaatuses.”⁴² Lõpuks, ainult nende võimaluste suhtes saab inimene langetada otsuseid ja valikuid. See annabki inimesele vabaduse ja võimaluse vabaduse väljendamiseks, kuid see võimalus tekitab ainult seoses oma põhiloomusest võõrandunud olemisega, mis tunneb ennast mitteolemise ähvarduse all, tunneb ängistust.

Kuigi selline seisund on inimeksistentsis fundamentaalne ning kujutab endast eeltingimust vabaduse väljendamisel, ei tähenda see veel, et inimese võõrandumise kogemus ja äng on parimad võimalikud seisundid. Sama fundamentaalne inimese elus on seegi, et ta püüab sellest ängiseisundist võitu saada, sellest vabaneda. Elu ängis ei ole üldse meeldiv, kuid Tillich ei pea seda ka patoloogiliseks seisundiks. Inimesed tahavad tingimata ängi vältida, teatud

⁴¹ Paul **Tillich**. *Julgus olla*. Paul Tillichi Selts, 2003, lk 51.

⁴² Tillich, *Julgus olla*, lk 21–22.

ängisituatsioonidest põgeneda, kuid nad püüavad seda teha ka üldisemas mõttes läbi n.n „projektide”, kui kasutada Sartre'i terminoloogiat. Projekti keskmes on fundamentaalne valik, kuidas orienteerida ennast oma olemise ja ülima eneseolemise suhtes. Taoline orienteerimine kinnitab, jaatab olemist ja seega vähendab mitteolemise haaret või ohtu, s.t aitab taandada ängi ontoloogilist survet. Tillich nimetab taolist eneseorientatsiooni ontoloogilise ängi suhtes julguseks. Lõpuks väidab Tillich, et usk Jumalasse ongi võimalik ainult läbi julguse akti: „Julgus olla kasvab välja Jumalast, kes ilmub pärast Jumala kadumist kahtluse rahutusse“.⁴³

1.3.1. Lühülevaade Tillich'i raamatust „Julgus olla”

Tillich'i ontoloogia ja eetika üheks põhiliseks kategooriaks on „julgus olla”. Seda käsitleb ta „Süsteematilise teoloogia” esimeses köites ja „Julguses olla”. Filosoofia ajaloo on julgust sageli määratletud eetilise vooresena, mis iseloomustab „hirmu ületamise kõlblikku mõõtu”. Tillich kasutab koos julguse mõistega sõna „olla”, mis osutab ontoloogilisele tasandile, nii et „julgus olla” sisaldab endas nii eetilist kui ka ontoloogilist aspekti. Raamatus „Julgus olla” annab Tillich lugejale väga põhjaliku ajaloolise ülevaate „julguse” kategooriast. Selle ülevaate eesmärk on tema hinnangul näidata, et kogu lääne filosoofia arengus Platonist kuni Nietzsche'ni on julgus alati köitnud filosoofide ja mõtlejate tähelepanu. Tillich peab selle põhjuseks eelkõige asjaolu, et julguse kõlbeline pool on mõistetamatu ilma selle ontoloogilise poole käsitlemiseta. Seega peaks tema teoses esitatud julguse ajalooline käsitlus Tillich'i meelest pakkuma head ja arusaadavat materjali julguse probleemi süsteematiliseks uurimiseks.

„Julgus olla” analüüsib kaasaegset ängistuse fenomeni kui üht elu tähenduse kaotuse sümptomit. „Mõttetusest tulenev rahutus on rahutus lõpliku osaduse kaotuse pärast, selle tähenduse kaotuse pärast, mis annab igale tähendusele tähenduse.”⁴⁴ Tillich väidab, et julgus on olemise struktuuris juurdunud eetiline reaalsus. See on eetiline inimese teo ja väärtusena ning ontoloogiline universaalse ja olemusliku iseenda olemise enesejaatusena. Julguse eetilise külje

⁴³ Tillich, *Julgus olla*, lk 80.

⁴⁴ Tillich, *Julgus olla*, lk 23.

mõistmiseks tuleb kindlasti arvestada selle ontoloogilist alust. Julgus olla on eetiline tegu, milles inimesed jaatavad enda olemist vaatamata ängistuse ja mõttetuse kogemustele, mis vastanduvad nende olemuslikule enesejaatusele. Julgus on lunastav oma soovi ja võime tõttu võtta mitteolemise ähvardusest tulenev ängistus endasse ja elada vaimus. „Julguses olla” järeldas Tillich, et teismi Jumal ei ole julguse olla jumalik alus, vaid selle vaenlane.⁴⁵ Mõttetuse ja mitteolemise ängistus mahub julguse olla sisse ainult siis, kui olemise jumalik vägi ületab teismi Jumalat. „Alles siis, kui teismi Jumal on ületatud, saab kahtluse- ja mõttetuserahutuse võtta olemisjulgusesse. Jumal üle Jumala on kõikide müstiliste igatsuste objekt, kuid et temani jõuda, tuleb ka müstika ületada.”⁴⁶

Julgus olla on seega Tillichi meelest olemise enesejaatus vaatamata mitteolemise faktile. Pärast julguse kategooria ajaloolist analüüsi liigub Tillich teoreetilise analüüsi juurde. Mitteolemine ähvardab tema arvates inimest kahel viisil: „mina” ja maailma kaotusega. Seepärast on ka enesejaatus kahepoolne, kusjuures selle pooled on eristatavad, kuid eraldamatud. Üks neist on iseenda kui eraldunud, individualiseeritud või üksildase „mina” jaatamine, mille korreelaadiks on osalus. Nii see kui ka teine vajab julgust – julgust olla ise ja julgust olla osa. Julgus olla ületab meeleheidet, võttes ängistuse enda peale. Kuidas on aga võimalik julgus, mis võtab enda peale kõik – süü, alusetuse, mõttetuse, jne? Kogemaks enda olemise lõplikkust peab inimene vaatama ennast potentsiaalse lõpmatuse vaatenurgast, s.t minema ühel või teisel moel oma lõplikust eksistentsist väljaspoole. Inimene on lõplik ja samal ajal on talle omane soov oma lõplikkust ületada. Fakt, et inimene ei ole kunagi oma arengu lõppfaasiga rahul, see, et ta otsib alati midagi, mis ületab lõplikkust (kuigi lõplikkus on tema saatus), näitab inimese kokkukuuluvust sellega, mis ületab mitteolemise, s.t „olemise aluse”, „iseolemise” ehk Jumalaga.

⁴⁵ Dorrien, *The Making of American Liberal Theology*, lk 103.

⁴⁶ Tillich, *Julgus olla*, lk 79.

1.3.2. Ontoloogilise ängistuse erinevused hirmust ja neurootilisest ängistusest

Nii nagu varem öeldud, ähvardab inimest alati mitteolemine ning just see tekitab Tillichil arvates ontoloogilist ängistust. Taolisel ängistusel ei ole midagi ühist hirmuga, mille allikaks on mingi kindel objekt. Sarnaselt teiste eksistentsialistidega leidis Tillich, et erinevalt hirmust ei ole ängil objekti ning sellest ei saa sama lihtsalt vabaneda. „Kuid rahutusega on asi teisiti, sest temal ei ole objekti, või pigem, paradoksaalselt öelduna, tema objekt on igasuguse objekti eitamine. Seepärast osalemine, võitlus ja armastus tema puhul võimatud.”⁴⁷ Inimene ei saa ängistuse eest põgeneda, sest see on möödapääsmatu seisund, see on kõikjal ja „see on sõltumatu igasugusest seda esile kutsuda võivast konkreetsest objektist”.⁴⁸ Ontoloogiline ängistus lähtub inimese lõplikkusest, mitteolemise ähvardusest. Erinevalt hirmust, mis on olemuselt psühholoogiline, ei saa ontoloogilist ängistust ravida psühholoogiliste ega meditsiiniliste meetoditega. See on inimese loomulik seisund, üks tema eksistentsi tingimustest. Tillich arvates ei saa inimene siiski ängistust väga pikalt taluda ja otsib pidevalt võimalusi, et keskenduda üldisema ja kindlama objekti tunnetamisele, mis iseloomustab pigem hirmu. Inimesed eelistavad seega hirmu ängistusele. Tillich selgitab: „Inimvaim ei ole, nagu Calvin on öelnud, ainult pidev ebajumalate vabrik – ta on ka pidev hirmu vabrik; esimene seepärast, et pääseda Jumalast, teine, et pääseda rahutusest, ning nende kahe vahel on seos.”⁴⁹

Tillich usub, et nii süvapsühholoogia kui ka eksistentsiaalne filosoofia on tuvastanud olulise erinevuse hirmu ja ängistuse vahel. Hirmul on selgelt määratletud objekt, millega võib silmitsi seista, seda uurida, rünnata ja alistada; lõpuks on see väljakannatav. Inimene võib kontrollida hirmu ja sellest tulenevaid emotsioone, sest ta teab, milline objekt temas ebakindlust tekitab ja ta saab enamasti seda objekti mõjutada. Ängistusega on vastupidi – objekt puudub ning see tõsiasi muudab ängistuse hirmust tugevamaks. Tillich ütleb: „Ainsaks

⁴⁷ Tillich, *Julgus olla*, lk 19.

⁴⁸ Dubiel, *Paul Tillich: Key Philosophical Theologian of the Mid-Twentieth Century*.

⁴⁹ Tillich, *Julgus olla*, lk 20.

objektiks on ähvardus ise, aga mitte selle allikas, sest ähvarduse allikaks on „eimiski”⁵⁰. Hirmud on määratletud, millelegi suunatud ja neid võib täielikult lahendada, neist vabaneda. Äng on aga suunatud tundmatule ja lõplik tundmatus on surm. Me saame midagi ette võtta oma süütundega, nii nagu ka oma hirmuga, kuid ängistus ja häbi on segased mitteeristatavad kogemused, mis haaravad kogu meie olemuse. Üks põhjusi, miks ängistus püüab saada hirmuks on seegi, et hirmule kui konkreetsele objektile võib astuda vastu julgusega. Ängistuse puhul julgus ei toimi ning see on alati väljakannatamatu. „Rahutus püüab saada hirmuks, sest hirmule võib julgusega vastu astuda. Finiitne olend ei suuda paljast rahutust kannatada rohkem kui vaid ühe hetke. Inimesed, kes on kogenud selliseid momente, nagu näiteks mõned müstikud n.n „hinge õõ” nägemustes või Luther deemonlike rünnakute meeleheites või Nietzsche Zarathustra „suure jälestuse” kogemuses, räägivad selle kujuteldamatust õudusest. [...] Sest seista silmitsi Jumalaga, kes on tõepoolest Jumal, tähendab astuda mitteolemise absoluutse ähvarduse ette. „Paljas absoluut” (kui kasutada Lutheri väljendit), toob kaasa „palja rahutuse”, sest see on iga lõpliku enesejaatuse surm, mitte aga hirm või julguse võimalik objekt.”⁵¹ Mida enam tahavad inimesed muuta kõiki oma ängistusi hirmuks, seda vähem saab seda teostada. „Lõppkokkuvõttes on rahutuse transformeerimine hirmuks asjatu. Põhirahutust, finiitse olendi rahutust mitteolemise ähvarduse ees, kaotada ei saa. See kuulub eksistentsi juurde.”⁵² Kui inimene saaks pöörata eksistentsiaalse ängistuse konkreetseks hirmuks, oleks elu inimese kontrolli all. Siis ta võiks leida endas eetilise julguse ja astuda vastu igale väljakutsele, kuid ängistus tõstab meie elu erinevate aspektide asemel esiplaanile eksistentsi küsimuse.⁵³ Tillich'i mitteolemise või eimiski „ontoloogia” põhineb just hirmu ja ängistuse eristamisel. Ta kirjutab, et hirmus kohtume me alati kindla objektiga, olgu see füüsiline valu, sõbra kaotus või midagi muud. Ängistuses on aga objekt, kui seda võib üldse objektiks nimetada, „ülím

⁵⁰ Tillich, *Julgus olla*, lk 15.

⁵¹ Tillich, *Julgus olla*, lk 16.

⁵² Tillich, *Julgus olla*, lk 16.

⁵³ Terry D. **Cooper**. *Paul Tillich and Psychology: historic and contemporary explorations*. Mercer University Press, 2006, lk 37.

mitteolemine”. Siin ei ähvarda meid füüsiline valu ega midagi taolist, vaid eimiski.⁵⁴

Mis puudutab neurootilist, patoloogilist ängistust, siis see otsib pidevalt ohutust, aga täielik ohutus on inimlikult võimatu. Inimese soov tunda ennast ohutult viib ohu tajumise kasvuni. Selle tulemusel hakkavad inimesed mõtlema liiga palju kujuteldavatest hirmudest, eitades samal ajal mitteolemise tegelikku ängistust. Taoline hirmude teisaldamine mängib olulist rolli meie eksistentsiaalse ängistuse vähendamisel. Haaratuna illusoorsete hirmudega täidetud neurootilisest ängistusest libisevad inimesed kõrvale ontoloogilisest ängistusest. Kui normaalne, eksistentsiaalne äng tõukab meid enesedistsipliini ja vastutuse suunas, siis neurootiline äng viib meid kindlaks määratud, jäikade ja rangete, kuid ebarealistlike eneseootusteni. Meie katsed olla võimalikult puhtad, mõistlikud ja kindlad vähendavad ängistust, kuid vaatamata neile katsetele säilib igal juhul teatud mitmetähenduslikuse määr. Iga katse vältida eksistentsiaalset ängistust lõppeb tegelikult neurootilise ängistuse vormi, neuroosiga. Sellist ängistust vältides keelduvad inimesed kogemast ja teadvustamast oma sügavusi. Inimese teadvus kasutab lõpmatul hulgal trikke, manöövreid ja kavalusi, et vältida oma sügavustesse vaatamist. Tohutu surve tõmbab inimesi tagasi vähemähvardava, palju lihtsama elu küüsi.

Selles mõttes on oluline teose „Julgus olla” osa, milles Tillich kirjeldab erinevusi patoloogilise ja eksistentsiaalse ängistuse vahel. Eksistentsiaalne ängistus on inimesele loomupärane, see on teadlikkus mitteolemise, kuristiku tegelikkusest. „Oma olemuselt on eksistentsiaalne ängistus inimkonna universaalse võõrandumise sümptom ja neurootiline ängistus omakorda läbikukkumine, mis tuleneb suutmatusest eksistentsiaalse ängiga hakkama saada.”⁵⁵

Tillich usub, et tema eksistentsiaalse ja neurootilise (patoloogilise) ängistuse erinevuste analüüs osutab viiele tähtsale printsiibile. Esiteks, eksistentsiaalne ängistus on olemuselt ontoloogiline ja seda ei saa kõrvaldada. Järelikult tuleb see absorbeerida julgusesse olla. Teiseks, patoloogiline või

⁵⁴ Paul **Edwards**. „Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities”. – John Donnelly (ed). *Language, Metaphysics and Death*. Fordham University Press, 1994, lk 46–47.

⁵⁵ Dorrien, *The Making of American Liberal Theology*, lk 102.

neurootiline ängistus tähendab alati läbikukkumist eksistentsiaalse ängistusega leppimisel, selle tunnistamisel ja kontrolli alla saamisel. Kolmandaks, patoloogiline ängistus saab anda tulemuseks vaid piiratud enesejaatuse. Selle enesejaatuse alus on rigiidne, fikseeritud, ebarealistlik arusaam iseendast, mis täidab kaitsefunktsiooni. Neljandaks, patoloogiline ängistus kutsub esile rahuldamatu vajaduse ohutustunde järele, täiuslikuks saamise ebarealistliku ootuse ja ekskliku vajaduse kindlustunde järele. Viiendaks, patoloogiline ängistus on eelkõige meditsiinilise ravi või psühhoteraapia objekt, eksistentsiaalne ängistus vajab aga vaimuliku abi. Seejuures võib vaimulik mõlema ängistuse tüübi n.ö ravimisel (ängistus ei allu ravile, vaid tegemist on negatiivse algega ängistuse teisendamisel positiivsesse algega ängistuseks) mõnikord käituda kui meedik ja vastupidi.⁵⁶ Selleks peab ta olema esmalt teadlik ängistuse võimalikest allikatest ja eristama ängistuse liike.

1.3.3. Ängistuse allikad ja liigid „Julguses olla” ja „Süsteemaatilises teoloogias”

Inimene tunneb ängistust ja rahutust selle ees, mis on talle võõras või tundmatu. Tillich kirjutab „Julguses olla”: „Rahutus on eksistentsiaalne teadlikkus mitteolemisest. Eksistentsiaalne selles lauses tähendab, et rahutust ei tekita mitte abstraktne teadmine mitteolemisest, vaid äratundmine, et mitteolemine on iga olemise osa. Rahutust ei tekita mitte universaalne kaduvuse mõistmine, isegi mitte teiste surma kogemine, vaid nende sündmuste mõju meie alati latentsele tõdemusele meie eneste paratamatust surmast. Rahutus on finiitsus, mida kogetakse isikliku finiitsusena. See on inimese kui inimese, ja teatud moel üldse kõigi elavate olendite loomulik rahutus. See on mitteolemise rahutus, teadmine oma finiitsusest kui finiitsusest.”⁵⁷

Tillich tuleb siin tagasi ontoloogilise ängi mõiste ehk oma olemise lõplikkuse taipamise juurde inimese poolt. Nii nagu varem öeldud, tekib äng peamiselt eimiski, mitteolemise ees, see on eksistentsiaalne tunnusmärk, mis tuleneb inimese teadlikkusest mitteolemise võimalusest. Inimene eksisteerib ja

⁵⁶ Cooper, *Paul Tillich and Psychology*, lk 37.

⁵⁷ Tillich, *Julgus olla*, lk 14.

osaleb, väljendades sellega olemise loomust, kuid tema mõistuse võime ületada teadlikkust eksistentsist laseb tal saada teadlikuks ka mitteolemise võimalusest. Mitteolemist ei pea mõistma vaid lakanud eksistentsi või surmana. Surm eeldab mingit eksistentsi, millele see toimib, kuid mitteolemine on täielik olemise eitus. Suhtes iseendaga tähendab mitteolemise võimalus seda, et inimesel võib mingil hetkel puududa eksistents. „Mitteolemine ületab siiski isiklikku sfääri, sest seda tajutakse mitte ainult iseenda, vaid kogu elu ja maailma eituseksena.”⁵⁸ „Tillich jaoks on mitteolemine mõistetav ainult selle vastandi kontekstis. Teisisõnu, mitteolemine saab olla reaalne vaid kõrvuti olemisega. See toitub sellest ja võib eksisteerida ainult selle kaudu. Lihtsalt öeldes, ilma eluta ei tähenda surm mitte midagi. Surm on mõistetav ainult siis, kui teda kõrvutada eluga, mida ta soovib hävitada. „Iseenesest ei ole surmal ega mitteolemisel mingit eraldi kvaliteeti.””⁵⁹

Kuna julgus olla ja enesejaatus on põhilised vastused ängistuse kogemusele, siis ka neid ähvardab mitteolemine. Mitteolemine ähvardab inimese „ontilist”⁶⁰ (s.t olemise tasemel olevat) enesejaatust suhteliselt saatuse ja absoluutselt surma kujul. Samuti ähvardab see inimese vaimset enesejaatust suhteliselt tühjuse ja absoluutselt mõtettuse kujul. Viimaks ähvardab mitteolemine inimese moraalset enesejaatust suhteliselt süü ja absoluutselt süüdimõistmise kujul. Nii kujunevad välja kolm ängistuse liiki: saatuse ja surma, süü ja süüdimõistmise ning tühjuse ning mõtettuse ängistus. „Julguses olla” seostab Tillich igäüht neist mõne pikema ajalooperioodiga ning iseloomustab neid kõiki erinevalt: „Hilises antiiktsivilisatsioonis valitses ontoloogiline rahutus, keskaja lõpul moraalne ja uusaja lõpul vaimne rahutus.”⁶¹

Saatuse ja füüsilise surma ängistus on kõige ilmsem, universaalsem ja vältimatum mitteolemise ähvardus. Saatuse ängistus tuletab inimestele meelde, et nende elu on ebakindel, ettearvamatult ja sotsiaalselt määratud, et nad elavad ainult sellel ajal ja selles kohas. Neid piirab füüsiliselt ja mõistuslikult see kontekstuaalne maailm, mida nad asustavad. See on inimese lõplikkuse üks tugevamaid meeldetuletajaid. Piiratud vabaduse kogemise asemel mõistavad

⁵⁸ Chapman, *Freud, Religion and Anxiety*, lk 78.

⁵⁹ Cooper, *Paul Tillich and Psychology*, lk 45.

⁶⁰ Selle termini on Tillich üle võtnud Heideggerilt.

⁶¹ Tillich, *Julgus olla*, lk 27.

inimesed lõpuks, et nende elu varjutab saatus, et nad on ebakindlad rändurid ettearvamatul retkel. Näib, et ei ole mingit vajadust, miks inimene peaks eksisteerima. Tillich lisab, et saatuseängistuse varjus hiilib surmaängistus. Tegelikult ta ütleb, et „muidugi varjutab surmast tulenev rahutus kõiki konkreetseid rahutusi ning annab neile viimse tõsiduse”⁶². Surmaängistus võimendab saatuseängistust, sest eks ole surm ju lõppude lõpuks meie ebakindluse meenutaja. Täielik teadlikkus meie lõplikkusest on samuti surmataoline. Meil ei ole lõpmatuid võimalusi, vaid ainult praeguse olukorra võimalus. Meil ei ole igavest mõistmist, vaid ainult teadmine oma ajast ja kohast.

Teine ängistuse või mitteolemise ähvarduse liik on **tühjuse ja mõttetuse ängistus**. Kui esimene ähvardus puudutab inimese sõnasõnalist, füüsilist eksistentsi, siis teine tema vaimset enesejaatust. Tillich kasutab mõttetuse terminit, et kirjeldada ülimat ähvardust vaimsele heaolule. See viitab elule ilma ülima mureta, elule, kus pole ühtegi eesmärki. See mõttetus raputab kõige oleva aluseid. Selles sisaldub viide Camus' ideele, et elu on „absurdne” ja igasuguse tähenduseta. Nii nagu surmaängistus võimendab saatuseängistust, nii võimendab ka mõttetuse ängistus oma kergekujulisemat vormi, tühjuse ängistust. Tillich kirjeldab seda järgmiste sõnadega: „Tühjusest tulenevat rahutust põhjustab mitteolemise ähvardus vaimse elu teatavatele osadele. Väliste sündmuste või sisemiste protsesside mõjul murdub usk. Katkenud on osalemine kultuurisfääris, ollakse frustreritud millestki, mida varem kirglikult jagati, kiindumus ühte objekti vaheldub kiindumusega teise objekti ja jälle järgmisse, sest kõikide nende tähendus haihtub ning loov *eros* muutub ükskõiksuseks või tülgaastuseks. Proovitakse kõike ja miski ei rahulda. [...] Rahutult pöördatakse kõikidest konkreetsetest tähendustest ja otsitakse lõplikku tähendust, kuid avastatakse ainult, et just vaimse keskme kaotus on vaimse elu eri osadelt tähenduse ära võtnud. Vaimset keset ei ole aga võimalik tahteliselt tekitada ning katse seda teha viib ainult sügavama rahutuseeni. Tühjusest tulenev rahutus paiskab meid mõttetuse kuristikku”⁶³.

Kolmas viis, kuidas mitteolemine inimest ähvardab, on **süü ja süüdimõistmise ängistus**. See ähvardab eelkõige moraalset enesejaatust. Tillich

⁶² Tillich, *Julgus olla*, lk 18.

⁶³ Tillich, *Julgus olla*, lk 19–20.

usub, et kõik inimesed tunnevad teatud aruandekohustust selle ees, mida on nad teinud. Ta ütleb: „Selline olukord tekitab rahutuse, mis suhteliselt võetuna on süürahutus, absoluutsetes kategooriates aga enesest lahtiütlemise ehk hukkamõistetuse rahutus.”⁶⁴ Süü on möödapääsmatu komponent arusaamises, et kõik inimese teod, isegi need, mis paistavad kõige moraalsematena, on tegelikult läbi imbinud segastest motiividest ja ebaselgetest kavatsustest. Isegi kõige väärtuslikumates ja vooreslikumates saavutustes puudub absoluutne puhtus. Inimene püüab sageli süü ängistuse eest ühel või teisel viisil põgeneda. Esiteks, ta võib hakata vastu kohtumõistmisele enda üle, püüda „välja lülitada” oma süütunde ja elada ilma normideta. „Ei ole reegleid, ei ole süüd” – sellest saab mässav anomism, millest lähtuvalt tegutsetakse. Tegemist on väga destruktiiivse käitumisega, mis ei kõrvalda tegelikult meie süütunnet. Teiseks, inimene võib põgeneda süü eest range legalismi kaudu, mis ei vabasta samuti ängistusest.

Tillichis silmis mõjutavad kõik need kolm ängistuse liiki meie üldolukorda, muutes võimalikuks eksistentsiaalse lootusetuse ja meeleheite seisundi. Ta ütleb: „Meeleheite piin seisneb selles, et olemine on teadlik enese võimetusest jaatada ennast tänu mitteolemise võimule.”⁶⁵ Ükski neist ängistuse liikidest ei jää teistest kaugemale: tavaliselt üks domineerib ja teised kaks on tagaplaanil.⁶⁶

Kui „Julguses olla” nimetab Tillich ängistuse põhjuseks eelkõige mitteolemise ähvardust ja eristab kolme ängistuse liiki, siis „Süsteemaatilises teoloogias” peab Tillich ängistuse põhjuseks kõige oleva ja lõpliku mitmetähenduslikkust. Tillich kirjeldab lõplikku maailma eksisteerivana kahe poolustepaari vahel: olemise ja saamise, „mina” ja maailma ning vabaduse ja saatuse vahel. Maailm sisaldab aspekte mõlematest poolustest. Inimene eksisteerib ja paralleelselt kulgeb saamise protsess. Inimene on vaba ja samas allub saatusele. Seega on lõplik maailm täis mitmetähenduslikkust, mis kutsub esile ängistuse.

Olemise ja saamise ebakindlus tekitab mitteolemise ängistust (ellujäämisiha või surmahirmu), millest Tillich räägib „Süsteemaatilises teoloogias” nii aja kui ka ruumi terminites. Aeg tähendab ebapüsivust: „Võimatu

⁶⁴ Tillich, *Julgus olla*, lk 21.

⁶⁵ Tillich, *Julgus olla*, lk 23.

⁶⁶ Cooper, *Paul Tillich and Psychology*, lk 37.

on mitte märgata tõsiasja, et aeg „neelab” enda loodut, et uus saab vanaks ja hävib ning loovat evolutsiooni saadab igal hetkel hävitav lagunemine. [...] Siin pole oluline hirm surma või surmahetke ees, vaid ängistus selle ees, et inimene peab surema – see ilmutab aja ontoloogilist iseloomu ... See ängistus on igas hetkes potentsiaalselt kohalolev. See imbub läbi inimese terve olemise, kujundab tema hinge ja keha ning määrab vaimset elu...”⁶⁷

Ruumi omamise vajadus viitab inimese ebakindlusele ja lõplikkusele: „Määratud ja lõpliku ruumi puudumine tähendab ülimat ebakindlust. [...] Inimesed loovad ohutussüsteeme, et kaitsta oma ruumi. Ometi saavad nad ainult talitseda oma ängistust, kuid mitte seda pagendada, sest ängistus väljendab lõplikkuses sisalduvat „ruumitust”. Teisest küljest tasakaalustab inimese ängistust ruumi kaotamise pärast julgus, mille abil ta jaatab olevikku ja koos sellega ka ruumi.”⁶⁸

„Mina” ja maailma vaheline ebakindlus tekitab üksilduse ängistust või oma „mina” kaotamise ängistust: „Enesesuhestatus tekitab üksilduse ähvarduse, kus kaovad maailm ja ühtekuuluvus. Teisest küljest tekitavad olemine ja osalemine maailmas täieliku osaluse ähvarduse, individuaalsuse ja subjektiivsuse kadumise ohu, kus „mina” kaotab oma enesesuhestatuse ja muundub osaks kõiksusest. Inimene on lõplik ja ängistavalt teadlik sellest kahekordsest ähvardusest. Ta kogeb ängistavana suundumist võimalikust üksildusest osaluseni ja osalusest üksilduseni. Ta võngub ängistuses isikustamise ja osaluse vahel, teadlikuna sellest, et ta lakkab ühe pooluse kadumisel olemast, sest ühe kadumine tähendab mõlema kadumist.”⁶⁹

Ebakindlus vabaduse ja saatuse vahel tekitab mõttetuse ängistust: „Inimest ähvardab saatusega kaasnevast paratamatusest tulenev vabaduse kaotus, kuid samavõrra ähvardab teda saatuse kaotus, mis tuleneb tema vabaduse võimalustest. Ta on pidevalt ohus, katsudes säilitada oma vabadust, kaitstes meelevaldselt oma saatust ja katsudes päästa oma saatust vabaduse loovutamise kaudu. Tal on piinlik, et ta teeb otsusi, mis sisalduvad tema vabaduses, sest ta mõistab, et tal

⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 1:193–194.

⁶⁸ Tillich, *Systematic Theology*, 1:195.

⁶⁹ Tillich, *Systematic Theology*, 1:199.

puudub kognitiivne ja aktiivne ühendus oma saatusega, mis peaks olema tema otsuste aluseks. [...] Saatuse kaotamine tähendab olemise tähenduse kaotamist.”⁷⁰

Kuigi „Julguses olla” on Tillichi analüüs veidi erinev – seal pole ängistus ebakindluse ja mitmetähenduslikkuse, vaid mitteolemise ähvarduse tulemus – ei ole need seisukohad tingimata üksteisele vastanduvad: mitmetähenduslikkusest tingitud ängistuse kolm liiki on võrreldavad mitteolemise ähvarduse ängistuse liikidega. „Süsteematises teoloogias” ja „Julguses olla” uuritud mitmetähenduslikkuse ja mitteolemise ähvarduste liigid ei ole üksteisest sõltumatud, vaid tihedalt läbi põimunud kategooriad, mis kõik koos moodustavad Tillichi ängistuse ontoloogilise põhjenduse ja kirjelduse aluse.

1.3.4. Julgus olla ja enesejaatus – vastused mitteolemise ähvardusest ja ebaselgusest tulenevale ängistusele

Tillich oli kindel, et ontoloogia keskseks kategooriaks peab saama „Mut zum Sein” ehk „julgus olla”. Ta esitas küsimuse: kas ja kuidas saab inimene säilitada ennast, oma ideaale ja usku, seistes silmitsi sõdade, katastroofide ja massimõrvadega? Kaasaega iseloomustab Tillichi arvates möödunud sajanditest veelgi hirmuäratavam ja intensiivsem „eimiski valitsus”. Inimene puutub vahetult kokku mitteolemise kuristikuga. Vastates küsimusele „kuidas on võimalik julgus olla?”, võtab Tillich kasutusele eksistentsiaalse filosoofia (mille allikaid leiab ta Schellingi, Kierkegaardi, noore Marxi ja Nietzsche loomingust). Ta kirjeldas eksistentsialismi kui liikumist, mis „mässab personaalsuse nimel tehnokraatliku ühiskonna impersonaliseerivate vägede vastu”.⁷¹ Kuigi Tillich nõustub sellega, et võõrandumist ei saa inimese elust kõrvaldada, arvab ta, et julgus olla on päästetav, sest selle sisuks on vaba enesejaatus vaatamata kõikidele asjaoludele. Julgus kõigele vaatamata ja kõigest hoolimata on Tillichi teoloogilise filosoofia originaalne mõte. Inimesel on vaja muuta oma ebakindlus, äng, rahutus ja hirm julguseks olla, kuid sarnaselt eksistentsialistidele on Tillich sügavalt veendunud, et ängistus on tegelikult inimeksistentsi üks põhiseisund ja see on ühtlasi

⁷⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 1:201.

⁷¹ Paul **Tillich**. *The Person in a Technical Society, in Varieties of Modern Social Theory*, ed. by Hendrik M. Ruitenbeek. New York, E. P. Dutton and Co., 1963, lk 287.

eksistentsi n.ö ontoloogiline eeltingimus. Ängistus kuulub lõplikkuse juurde, mõttetuse tunde sissetung ja sellega kaasnev ängistus nõuavad alati oma koha tagasi.

Nii nagu varem öeldud, puudub ontoloogilisel ängistusel objekt – see kogemus kuulub inimeseks olemise juurde ning sellepärast ei saa sellele vastata või reageerida mingi füüsilise käitumise või tegevusega, vaid ainult julgusega olla. Tillich kirjutab: „Julgus on oma olemusliku olemise, oma sisemise eesmärgi või *entelecheia*⁷² jaatamine, kuid see on jaatamine, mis sisaldab endas „hoolimata sellest, et” jooni”⁷³. Ängistuse ees püsimine on julgus eelkõige selle suhtes, mis vastandub inimese „minale” ning takistab inimest iseenda, oma olemise jaatamisest ning mitteolemise ähvarduse vastamisel: „Julgus on enesejaatus „hoolimata sellest et“, s.t hoolimata sellest, mis püüab takistada „mina” enesejaatust.”⁷⁴

Tillich kohaselt on olemas kaks põhilist julguse tüüpi: esimene on „**julgus olla osa**” ehk kollektivism. See on iseenda kui ühiskonna või kogukonna liikme kinnitamine, millega kaasneb vastutus-julgus tunnistada oma kohustusi ühiskonna ees. Taoline osalemine ühiskonnaelus võib anda inimese elule tähenduse, võib asetada inimese inimtegevuse laiemasse sfääri ja leevendada isolatsiooni kogemust, mida tunnetatakse ontoloogilises ängistuses. Vale oleks aga pidada seda „kollektivismi” ainsaks teeks eksistentsiaalse situatsiooniga toimetulekul. See on vajalik, kuid sellest ei piisa, et inimene saaks täielikult vastata oma eksistentsiaalsele situatsioonile, sest see hindab ja väärtustab ainult inimese suhet ümbritseva ühiskonnaga, mitte inimese enda tähtsust ja tähendust. Tillich väidab teose „Julgus olla” neljandas ja viiendas peatükis, et ajalugu näitab, et kollektivistlikud struktuurid peavad edu saavutamiseks peale sundima individuaalse „mina” kaotamise, nõudma inimese ja isegi tema mõistuse täielikku alistumist ning orjastamist grupi kasuks. Üksilduse või allaneelamise ängistuse vastus on julgus olla ise kõiksuse osana. Tillich pühendab suure osa „Julgusest olla” diskussioonile selle julguse tüübi eri vormide üle: kollektivism, demokraatlik konformism, romantiline individualism ja eksistentsiaalne

⁷² *Entelecheia* – filosoofias see, mis taipab või teostab, muudab tõeliseks selle, mis on teisel juhul ainult potentsiaalne.

⁷³ Tillich, *Julgus olla*, lk 2.

⁷⁴ Tillich, *Julgus olla*, lk 13.

individualism. Ta analüüsib iga vormi kui vastust kas üksilduse või allaneelamise ängistusele ja leiab, et need kõik on ebapiisavad vastused ängistuse aluseks olevale ebakindlusele ja mitteolemise ähvardusele. Teine julguse tüüp on „**julgus olla ise**” ehk individualism. See on enda kui unikaalse ja tähtsa isiku romantiline jaatamine. Tillich hoiab seda radikaalselt lahus julguse esimesest tüübist: „Individualism on individuaalse „mina” kui individuaalse „mina” enesejaatus hoolimata sellest, et ta osaleb oma maailmas.”⁷⁵ Lõplikult kulmineerub selline hoiak selles, mida Tillich nimetab eksistentsialistlikuks hoiakuks või ekstreemseks eksistentsialismiks ja mida ta eristab teravalt oma ontoloogilisest eksistentsialismist. See eksistentsialism tunnistab „mina” täieliku vabadust, iga inimese isolatsiooni maailmas, milles ei ole tegelikult mingit tähendust peale selle, mida inimene iseenda jaoks loob. Tillich kritiseerib taolist positsiooni, sest selles unustatakse inimvabadusele inimloomuse struktuuri poolt kehtestatud piirangud. Inimesed ei saa iseennast luua ja peavad võtma arvesse oma võimalusi inimloomuse suhtes.

Nende kahe julguse tüübi kõrval on olemas kolmas võimalus, mis on „julguse olla osa” ja „julguse olla ise” ühendamise ja ületamise tulemus. Ainult selles olemise ülimalis vormis osalemine on täiuslik ja mitteolemise võimaluse taga. „Julgus vajab olemise väge, mis ületaks mitteolemise, mida kogetakse saatuse- ja surmarahutuses, mis on olemas tühjuse- ja mõttetuserahutuses, mis toimib süü- ja hukkamõistetuse rahutuses. Julgus, mis võtab selle kolmekordse rahutuse endasse, peab juurduma olemise väes, mis on suurem „mina” ja maailma võimust. Ei enesejaatus osana ega enesejaatus iseendana ei ole väljaspool mitteolemise mitmekordset ähvardust”⁷⁶, s.t see peab olema jõud, mis väljub nii individualismi kui ka kollektivismi piiridest. Taolise ülima olemise taipamine on olemuselt kindlasti religioosne. Kui meie julguse eesmärk on mitteolemise ähvarduse võitmine, siis saab ainult kogu olemise juur, s.t Jumal, anda meie julgusele lõpliku aluse. Tillich ütleb: „Sellel reeglil ei ole erandeid; ja see tähendab, et igasugune julgus olla on avalikult või varjatult religioosne. Sest religioon on olemise seisund, mida kannab olemise enda vägi. Mõnel puhul on religioosne juur hoolikalt varjatud, teisel eitatakse seda kirglikult. Mõnel puhul on

⁷⁵ Tillich, *Julgus olla*, lk 46.

⁷⁶ Tillich, *Julgus olla*, lk 63.

ta sügavale peidetud, teisel pindmiselt kaetud. Aga kunagi ei puudu ta täiesti.”⁷⁷ See seisund ei ole põhiolemuselt müstiline, sest müstika eeldab vähem aktiivset hoiakut reaalsusesse; müstika tähelepanu keskpunktis on konkreetne ekstaatiline kogemus, kus individuaalne inimene kaob jumalikuga üheks saades. Müstika on oluline element iseendaks saamisel, kuid see ei hõlma kogu tervikut. Iseendaks saamine väljendub Tillich'i meelest kõige paremini Jumala sümbolis. Jumal on kogu oleva ülim allikas, eksistentsi ja elu taga olev jõud.⁷⁸

Julgus on niisiis inimese enda olemise jaatamine vaatamata mitteolemise faktile. Ängil, rahutusel ja julgusel on tegelikult ühised ontoloogilised juured. Julguse allikas peab ületama ängistuse: „Julgus on individuaalse „mina” akt, mis võtab mitteolemise ängistust enda peale jaatades iseennast ei kõikehõlmava kõiksuse osas ega enda individuaalses isekuses. Julgus alati sisaldab riski, seda alati ähvardab mitteolemine, kas iseenda kaotamise ja asjaks paljude asjade sees saamise risk või iseenda maailma kaotamine tühjes enesesuhestamises. Julgus vajab olemise väge, mis ületaks mitteolemise, mida kogetakse saatuse- ja surmarahutuses, mis on olemas tühjuse- ja mõttetuserahutuses, mis toimib süü- ja hukkamõistetuse rahutuses. Julgus, mis võtab selle kolmekordse rahutuse endasse, peab juurduma olemise väes, mis on suurem „mina” ja maailma võimust.”⁷⁹ Tillich on kindel, et iseennast on võimalik jaatada isegi siis, kui inimene ei puuduta eksistentsiaalset ängi, kuid taolisel juhul me jaatame ainult osalist, taandatud „mina”. See ei ole täielik, vaid piiratud enesejaatus. Me jaatame midagi, mis on meie põhilisest või potentsiaalsest olemisest väiksem. Me jääme ilma osast oma potentsiaalist ja keskendume ainult neile iseenda aspektidele, mis on vähem ähvardavad.⁸⁰

„Enesejaatus süü ja süüdimõistmise ängistuse asemel eeldab osalemist milleski, mis ületab „mina”. [...] See toimub kohtumisel Jumalaga, mis tähendab kohtumist kõike ületava iseolemise, olemise aluse ja lõpmatu, igavesega. Julgus olla on usu väljendus ja „usu” tähendus peab olema mõistetav läbi julguse olla. [...] Me määratlesime julguse olla kui olemise enesejaatuse hoolimata

⁷⁷ Tillich, *Julgus olla*, lk 63.

⁷⁸ Chapman, *Freud, Religion and Anxiety*, lk 75.

⁷⁹ Tillich, *Julgus olla*, lk 63.

⁸⁰ Cooper, *Paul Tillich and Psychology*, lk 37.

mitteolemisest. Selle enesejaatuse jõud on olemise jõud, mis toimib igas julguse aktis. Usk on selle jõu kogemus. Usk ei ole mingi asja teoreetiline jaatus, vaid see on millestki transtsendeeriva eksistentsiaalne vastuvõtmine.”⁸¹

Julgus on iseenda elu jaatamine vaatamata surma ähvardusele. Seda peab Tillich silmas, kui ta kirjeldab julguse ontoloogilist külge. See ei ole julgus olla midagi konkreetset mingil hetkel, vaid julgus olla kehtvalt. See on julgus jaatada oma elu vaatamata tõsiasjale, et seda elu ähvardab pidevalt surma ja mitteolemise võimalus. Ka ängistust tekitab meie personaalne mitteolemine, mitte mingi ähmane ja universaalne ähvardus. „Julgus olla” on seega keeldumine jäämisest halvatuks, külmunuks. See ei eita ega vähenda pidevat mitteolemise ähvardust, hõlmates täielikult meie haavatavuse ja lõplikkuse. See „võtab iseendasse” teadmise võimalusest, et homset ei tulegi. See ei püüa üle kavaldada elu ohtlikku loomust, pakkudes kaitsekilpi igasuguse ebakindluse ja murede vastu. See käsitleb ebakindlust jätkuva osana inimese olukorrast. Tillich meelest ei saa inimese finiidne mõistus, niivõrd kui see on määratletud, kunagi lahendada ontoloogilise ängi probleemi. Finiitsete ehk lõplike olenditena ei ole me „loodud” selleks, et lahendada lõpmatuse küsimusi. „Oma kujunditele toetudes ujutab äng meid üle, kummutab meid ja näitab meile meie väiksust ülima reaalsuse ees. Inimese mõistus ei suuda iseseisvalt seda üleujutust tõkestada. See püüab leida püsivalt ohutut kohta, ankrut, pidepunkti, tegelikkuse „haaret”, mida võib pakkuda talle ainult tõeline olemise allikas või alus – Jumal.”⁸²

Tuleb meeles pidada, et selline arm tuleb inimese peale teatud seisundis: „See on olemisseisund, haaratud olemise väest, mis ületab kõik, mis on ja milles kõik, mis on, osaleb. Inimene, kes on tollest väest vallatud, on suuteline ennast jaatama, sest ta teab, et teda jaatab olemise enda vägi. Müstiline kogemus on siin identne isikliku kohtumisega. Mõlemas on olemisjulguse aluseks usk.”⁸³ Liiga sageli tajutakse vaimsust nostalgilise, sentimentaalse, puhtalt emotsionaalse kogemusena. „Tõeline usk kui ülim mure valdab aga kogu isikut ega luba ennast pagendada „subjektiivsete tunnete nurka”. Usk on kogemus ühendusest olemise alusega, vaatamata sellele, et ollakse sellest alusest eraldatud: Tillich tunneb, et

⁸¹ Tillich, Church, *The essential Tillich: an anthology of the writings of Paul Tillich*, lk 168.

⁸² Cooper, *Paul Tillich and Psychology*, lk 37.

⁸³ Tillich, *Julgus olla*, lk 70.

lubamatu eraldatus inimliku ja jumaliku vahel on kaasaegne probleem. Ta näitab, et suure osa tema teoloogiliste jõupingutuste motivatsioonist moodustab soov suhestada inimest Jumalaga sel viisil, et tarbetu katkendlikkus Jumala ja inimese vahel saaks ületatud osaluse printsiibi kindlustamisega.”⁸⁴

„Usk on olemisseisund, mida valdab olemise enese vägi. Olemisjulgus väljendab usku ja „usu” tähendust tuleb mõista olemisjulguse kaudu.”⁸⁵ See, mida Tillich selles lõigus usuks nimetab, on seisund, mitte arvamus. Isegi lootusetu seisundi haardes on lootuse olemasolu fakt või inimese valu, meeleheite või mõttetuse tunde mõistmise fakt märk sellest, et inimene on teadlik probleemist ja omab olemise (Jumala) jõudu, et sellest olukorrast üle saada. Teisisõnu näitab võime olukorda mõista jõudu, mille abil saadakse sellest lahti – see on olemise vägi meie sees. „Usk, mis muudab julguse võimalikuks, on olemise jõu vastuvõtmine, isegi kui ollakse mitteolemise rünnaku all.”⁸⁶ Inimesed puutuvad näost näkku kokku ängistusega, mille alus on mitteolemine, eimiski, mida kõik inimesed inimkonna liikmetena kardavad. Kui inimesed jaatavad ennast julguse vaimus mitteolemise ängistuse ja ähvarduse palge ees, siis suhestavad nad ennast olemise aluse ja olemise küsimusega, mis on vahetult ühendatud olemise allikaga, mida nimetatakse Jumalaks, kuid mida Tillich kutsub mõnikord ka olemiseks, iseolemiseks ja Jumalaks Jumala üle. „Inimene tajub vajadust Jumalat tunnetada ainult siis, kui ta seisab silmitsi religioosse situatsiooniga, mis väljendub mõttetuses, meeleheites ja ängistuses. Ainult selles seisundis võivad inimesed jõuda julguseni, kogeda püha ning jaatada iseennast selle läbi, mida Tillich kutsub „kindlusejulguseks”.”⁸⁷

Lõppeesmärk peab olema inimese jõudmine totaalse enesejaatuseni – julguseni olla. „Ainult inimloomuse ontoloogilise mõistmise valguses võib sotsioloogia ja psühholoogia poolt pakutav materjal olla organiseeritud terviklikusse ja kõikehõlmavasse ängi teooriasse.”⁸⁸ Julgus ei saa kunagi kõrvaldada ontoloogilist ängistust. See võib ainult ängistuse endasse võtta. Teisisõnu ei ole ontoloogilist ängistust võimalik allutada rohkem, kui kõrvaldada

⁸⁴ John P. Durley. *Paul Tillich and Bonaventure*. Leiden, EJ Brill, 1975, lk 11.

⁸⁵ Dubiel, *Paul Tillich: Key Philosophical Theologian of the Mid-Twentieth Century*.

⁸⁶ Dubiel, *Paul Tillich: Key Philosophical Theologian of the Mid-Twentieth Century*.

⁸⁷ Tillich, *Julgus olla*, lk 69.

⁸⁸ Tillich, *Julgus olla*, lk 50.

inimese lõplikkust. Inimene saab ainult jaatada isennast „hoolimata” oma ontoloogilisest ängistusest. Siin on tegemist sellega, mida Tillich mõistab väite all, et olemine võtab mitteolemise endasse. Ängistus on enesejaatuse osa samamoodi nagu kahtlus on usu osa. Inimene ei pea uskumiseks ootama, et maailmast kaob kahtlus, samuti ei pea ta iseenda jaatamiseks ootama, et kogu ängistus saaks kõrvaldatud. „Äng suunab julguse poole, kuid julgus ei saa kunagi ängistusest vabaks. Tillich usub, et inimesed on ontoloogiliselt ühtaegu nii julged kui ka ängistuses.”⁸⁹

Tõeline julgus hõlmab edasiliikumist vaatamata hirmule ja ängistusele, riski näida lolli, hullumeelse, alaväärse, võõrandumist oma *status quo*-st. See tähendab minna väljapoole tavaarusaamu ja usku endasse, oma egosse, enesehinnangusse, eneseusaldusse, oma saavutustesse, jms. Usk sisaldab ängistuse talumist, oma jõupingutuste peatamist, liikumist koos Kristusega risti poole ning ülestõusmist uude, vaimsesse eksistentsi. Paljud ei ole võimelised taluma oma „mina” surmaga seotud ängistust. Ängistuse pärast hakkame me kahtlema, tunneme ennast ohustatuna ja saame humanistideks. Humanistlik kristlane talub ängistust transtsendentsest kristlasest kergemini. Viimane peab vabanema kõigest, mida ta ennast arvab olevat ja tagasihoidlikult järgima Kristust. Need, kes klammerduvad oma egosse, ei ole võimelised risti enda peale võtma. Nad tahavad rahuldada oma ängistust humanistlike kristlaste reegleid järgides. Nende ängistus, progressiivne mõistus ja enesehinnang pööravad nende tähelepanu selle poole, mida nad teavad. Nemad on kristlased, kes usuvad Jumalasse ja lähevad seda teed oma *status quo* säilitamiseks, mitte ühinemiseks Jumalaga ja tõeliseks muutumiseks. Kristlane kogeb sageli märkimisväärset ängistust siis, kui tema kristlikud väärtused lõikuvad ja sattuvad konflikti ilmalike väärtuste ja huvidega. Paul Tillich kirjeldab seda enesejaatust sõnadega: „Seal, kus ilmub Uus Tegelikkus, tunneb inimene ennast ühenduses Jumala, oma eksistentsi aluse ja tähendusega. Siis ta saavutab selle, mida võib nimetada oma saatuse armastamiseks ja mida me tänapäeval võime nimetada ka julguseks võtta oma ängistus enda peale. Inimene saab hämmastava kogemuse, tunde, et ta on ühenduses oma „minaga”, mitte uhkusest või valest rahuldustundest, vaid

⁸⁹ Cooper, *Paul Tillich and Psychology*, lk 37.

sügavast enesejaatusest. „Inimene jaatab iseenda „mina” kui midagi, mis on igavesti tähtis, igavesti armastatav, igavesti vastuvõetav. Tülgastus ja viha oma „mina” vastu kaovad. Tekib keskpunkt, suund, elu tähendus. Nii kehaline kui ka vaimne tervenemine tekitab ühenduse oma „minaga”. Kui on olemas tõeline ravi, on olemas ka Uus Olemine, Uus Loodu””.⁹⁰

⁹⁰ Paul **Tillich**. *The New Being*. New York, Scribner, 1955, lk 22–23.

II. THOMAS MERTON JA ÄNGISTUSE KOGEMUS

2.1. *Thomas Mertonist ja tema loomingust*

Thomas Merton (isa Marie Louis O.S.C.O) oli 20. sajandi tuntuim trapistide orduusse kuulunud katoliku munk, üks mõjukamaid traditsioonilise munkluse populariseerijaid, kümnete raamatute ja artiklite autor, luuletaja ning tunnustatud vaimne õpetaja, müstik, kes pühendas ennast lääne vaimsete traditsioonide laiendamisele ning tänapäeva munga- ja ilmalikku elu ohustavate tendentside uurimisele. Merton sündis 31. jaanuaril 1915. aastal Prantsusmaal, Prades' linnas, kunstnike peres. Tema ema Ruth oli ameeriklanna, isa Owen aga uusmeremaalane. Kuueaastasena kaotas ta ema ja üheksa aastat hiljem ka isa. Kõigest 15-aastasena jäi ta oma sugulaste hoole alla. Ta sai väga hea hariduse, kuid religioon teda eriti ei huvitanud. Alles 17-aastasena pöördus ta varakristlike kirikute ja Rooma freskode mõjul Jumala poole, kuid seda ainult üheks ööks. Kolme aasta pärast astus ta Cambridge'i Ülikooli Clare'i kolledžisse, selle lõpetamise järel lahkus aga Ameerika Ühendriikidesse New Yorki emapoolsete vanavanemate juurde. Seal astus ta Columbia Ülikooli inglise kirjanduse teaduskonda, kus ta sai bakalaureusekraadi ja kaitses magistritöö William Blake'i. Tal oli palju erinevate huvide ja maailmavaadetega sõpru. Ta kuulas huviga erinevaid loenguid ja luges palju raamatuid, sealhulgas William Blake'i, Etienne Gilsoni, Aldous Huxley', Jacques Maritaini ja Gerard Hopkinsi teoseid. On raske öelda, kes või mis mõjutas oluliselt järgnevaid sündmusi, kuid 1939. aastal läks Merton 24-aastasena üle katoliku usku. Iseloomult oli ta alati olnud väga äkiline ja ekspressiivne ning see ilmnis ka tema usulise pöördumise juures. Ta tahtis kohe saada preestriks ning proovis liituda frantsisklaste orduga, kuid teda ei saanud kohe vastu võtta ja ooteajal mõtles ta ise ümber.⁹¹

Töötades õppejõu ja vabatahtlikuna Jekaterina de Hueck Doherty' „Sõpruse majas” Harlemis, jätkas ta sellise kogukonna otsinguid, mis võimaldaks tal järgida patukahetsuslikku ranget eluviisi. Ta unistas erakute kogukondadena

⁹¹ Jim Forest. *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton*, Orbis Books, 1991, lk 21–40

elanud kamalduulide ordust, kuid Ameerikas neid ei olnud ja Teise maailmasõja aastatel Euroopasse kolida oli liiga ohtlik. Lõpuks otsustas ta Kentucky' osariigis asuva Ketsemani Neitsi Maarja kloostri kasuks, mis kuulus trapistide ehk rangemate reeglitega tsistserlaste ordule. See oli kenobiitlik klooster, kus peeti kinni keskaegsetest reeglitest ja eluviisist. Mungad pidasid ranget paastu ja järgisid suurema osa aastast vaikimisvannet, suheldes ainult märkide abil. 1941. aastal sai Mertonist noviits. Ta oli valmis ohverdama oma kirjandusliku ande ja sellega kaasnevad ambitsioonid ning kirjutamisest täielikult loobuma. Vabanenuna kogu varandusest sai temast vaene munk, kelleks ta jäi elu lõpuni. Teda valdas pidev soov kirjutada, kuid ta ise pidas seda kiusatuseks. Pihil rääkis ta sellest oma vaimulikule isale ja abtile, kes tema üllatuseks õnnistasid tema kirjutamissoovi ja lubasid tal kirjutamist rahulikult jätkata. Esimesed kuus aastat kloostris möödusid väga kiiresti, kuid hiljem hakkas ühiselu Mertonit rõhuma, sest ta ihkas veelgi suuremat üksindust. Ebakindluse ja kahtluse periood kestis umbes kaheksa aastat, kuni 1955. aastani. Vaatamata sellele jõudis ta neil aastatel kirjutada palju raamatuid, osales aktiivselt kloostrielus ja pidas kirjavahetust inimestega üle maailma. 1949. aastal ordineeriti ta preestriks.⁹²

Järgnevalt püüan ma anda lühiülevaate Mertoni loomingust, põhiliselt tema vaimulikust kirjandusest, sest paralleelselt pärineb tema sulest ka suur hulk poeetilist kirjandust. Mertoni tuntuim ja enimmüüdud raamat on tema elulugu „Seitsmeastmeline mägi” („The Seven Storey Mountain”, 1948), mida võrreldakse sageli Augustinuse „Pihtimustega”. See valmis juba 1946. aastal, pärast viit aastat kloostris. Seal räägib ta väga siiralt oma elukogemustest alates lapseeast, vaimsetest otsingutest ja teistest sündmustest, mis viisid ta lõpuks Jumala juurde, s.t pöördumise ja kloostrisse astumiseni. Selle raamatu uskumatu populaarsus⁹³ toetas ühelt poolt Mertoni soovi kirjutamist jätkata, kujutas teiselt poolt aga talle katsumust, sest ta pidi tahes-tahtmata ohverdama oma üksindust ja aega raamatu väljaandmisega seotud tegevustele ja lugejate küsimustele vastamisele. 1949. aastal ilmus temalt trapistide ajalugu käsitlev teos „Siiloami veed” („The Waters of Siloe”) ja samal aastal ka „Kaemuse seemned” („Seeds of

⁹² Forest. *Living with Wisdom*, lk 60–120.

⁹³ On korduvalt olnud 20. sajandi parimate raamatute edetabelis, 1984. aasta seisuga oli seda müüdud mitme trükina üle kolme miljoni eksemplari.

Contemplation”), milles ta kirjeldas rohkelt spirituaalset ja müstilist keelepruuki kasutades kontemplatsiooni. Vaatamata tihedale, peaaegu vaba ajata kloostrielu graafikule suutis Merton kiiresti kirjutada ja juba 1951. aastal ilmus „Ülesminek tõeni” („The Ascent to Truth”), milles ta käsitleb üht talle kõige enam mõju avaldanud müstikut, apofaatilise teoloogia esindajat Risti Johannest. 1953. aastal ilmus tema päevik „Joonase märk” („The Sign of Jonas”) – kogumik viiel aastal Ketsemani kloostri kirja pandud isiklikest märkmetest, mõtetest, meditatsioonidest ja väljavalitud tsitaadidest sel ajal loetud raamatutest. 1955. aastal anti välja tema „Ükski inimene pole saar” („No Man Is an Island”), milles ta räägib vaimuliku elu teatud aspektidest ja probleemidest; 1956 – „Elav leib” („The Living Bread”) armulaua teemadel; 1957 – „Vaikne elu” („The Silent Life”) vaikusel ja selle hindamatust tähtsusest kontemplatsioonis ja ka tavalises vaimulikus elus; 1958 – „Üksilduse mõtted” („Thoughts in Solitude”), kus ta jagab üksilduse kogemusi perioodist 1953–1955, mil ta elas abti nõusolekul täiesti üksi kloostri eemal olevas onnis.

Mertoni järgnevaid teoseid, mis on kirjutatud aastatel 1960–1968, iseloomustab esiteks tema üha enam kasvav huvi sotsiaalsete probleemide ning teiseks tema huvi religioonidevahelise dialoogi vastu. Ta oli aktiivne rahu ja õigluse kaitsja, vägivalda, sõja ja rassismi vastu võitleja ning kritiseeris sellega seoses võimaluste piires (kõik tema kirjutised läbisid range tsensuuri) Ameerika Ühendriikide poliitikat (eriti tuumarelvade kasutamise osas) ja katoliku kiriku seisukohta Vietnami sõja küsimuses. Selles kontekstis kirjutas ta mitmeid raamatuid, kaasa arvatud „Süüdlasest kõrvalseisja oletused” („Conjectures of a Guilty Bystander”, 1966), „Usk ja vägivald: kristlik õpetus ja kristlik praktika” („Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice”, 1968) ja postuumselt välja antud „Kontemplatsioon tegevuse maailmas” („Contemplation in a World of Action”, 1971). Veel enne kõiki neid raamatuid kirjutas ta 1941. aastal romaani „Minu vaidlus Gestapoga” („My Argument with the Gestapo”), mis anti välja küll alles 1971. aastal ja milles ta kritiseerib proosavormis Teises maailmasõjas aset leidnud vägivalda. Samuti kirjutas ta uue variandi „Kaemuse seemnetest” („Seeds of contemplation”, 1949), mille nimeks sai „Uued kaemuse

seemned” („New Seeds of Contemplation”, 1962) ja raamatu „Kaemuslik palve” („Contemplative Prayer”, ilmus postuumselt 1969).

1938. aastal, kui Merton oli noor, otsis Jumalat ja tahtis rohkem teada saada eri religioonidest ja vaimsustest, kohtas ta oma sõbra vahendusel hindu munku Brahmacharit, kes avaldas talle väga sügavat muljet. Nad said sõpradeks ja rääkisid teemadel, mille vastu Merton tol ajal kõige rohkem huvi tundis, s.o ühiskonnast, religioonidest, vaimsusest, askeesist ja pühadusest. Merton tundis haritud noormehena küllaltki hästi lääne kirikute olukorda ning märkas juba siis protestantliku kiriku peamist puudust, mis seisnes nii vaimulike kui ka ilmikute vaimsuse vähenemises. Brahmachari rääkis Mertonile askeesist ja vaimsusest hinduismi vaatenurgast, kuid selgitas ka kristliku müstika tuuma ja tähendust. Brahmachari soovitas Mertonil süveneda pigem katoliku munkluse vaimsusesse, lugeda Augustinuse „Pihtimusi” ja Kempise Thomase teost „Kristuse jälgedes”. Need raamatud mõjutasid Mertonit väga oluliselt ning tema enda arvates võis just kohtumine Brachmachariga ja sellest saadud kogemused muuta kogu tema elu.⁹⁴ Seoses vägivallavastase kriitikaga oli ta lugenud Gandhi kirjutisi ja kirjutas ise teose „Gandhi vägivallatusest” („Gandhi on Non-Violence”, 1965), milles väljendab veendumust, et Gandhi vägivallatuse printsiip on oma olemuselt kristlik, kuigi kristlased ei oska seda õigesti järgida.⁹⁵

Kuuekümnendatel aastatel kasvas Mertoni huvi zen-budismi, selle filosoofia ja praktikate ning selle kaudu saadud vaimsete kogemuste vastu. 1959. aastal kirjutas ta esimese kirja dr D. T. Suzukile (1870–1966), 20. sajandi autoriteetseimale jaapani zen-budismi tundjale, tutvustajale ja tõlgendajale läänemaailmas. Ta pidas Suzukiga laiaulatuslikku kirjavahetust ja kohtus 1964. aastal New Yorgis temaga isiklikult (Suzuki oli nende kohtumise ajaks juba 94-aastane), mis on eriti märkimisväärne, sest kloostrist lahkumiseks pidi ta abtilt luba küsima ja rangete reeglite tõttu oli seda raske saada. Nende vestlused jätsid Mertonile kustumatu mulje, nad mõistsid teineteise mõtteid suurepäraselt ning pärast nende kohtumist ütles Merton, et ta oleks justkui „veetnud mõne hetke oma

⁹⁴ A. K. **Lama**. *American Christianity in Public Square Through Interfaith Dialogue with Buddhism in the 20th Century: A Case Study on the Life and Work of Thomas Merton (1915–1968)*. Trinity Evangelical Divinity School, 2003, lk 14–16.

⁹⁵ *Thomas Merton's life and work*. <http://merton.org/chrono.aspx> (02.05.2015).

perekonnaga”⁹⁶. Nad jäid parimateks sõpradeks kuni Suzuki surmani 1966. aastal. See on üks parimaid näiteid ida ja lääne religioonidevahelisest dialoogist, mis oli II Vatikani kirikukogu (1962–1965) valguses üha populaarsem. Merton panustas sellesse kogu oma jõu, otsides ühiseid jooni zen-budismi ning kristliku müstika ja vaimsuse vahel. Sellel teemal kirjutas ta mitmeid raamatuid, nagu näiteks „Müstikud ja zen-meistrid” („Mystics and Zen Masters”, 1967) ning „Zen ja apetiidilinnud” („Zen and the Birds of Appetite”, 1968). Ta pidas aktiivset kirjavahetust teistegi mõtlejate ja õpetlastega, näiteks vietnami tuntud budistliku munga ja rahuaktivisti Thich Nhat Hanhi ning sufismi uurija Abdul Aziziga, aga ka vene luuletaja ja kirjaniku Boris Pasternakiga.

1968. aastal nõustus ta osalema Tai pealinnas Bangkokis toimunud religioonidevahelisel konverentsil. Nii sai alguse tema viimane retk Aasiasse, mille kestel kohtus ta Dharmasalas kolm korda Dalai-laamaga, aga ka teiste budistlike usujuhtidega, täiendades nii oma teadmisi budistlikust munklusest. Sealgi pidas ta harjumuspäraselt päevikut, mis avaldati postuumselt („The Asian Journal of Thomas Merton”, 1973). Ta suri 1968. aastal 53-aastasena Bangkoki hotellis ventilaatorist saadud surmavast elektrilöögist. Eluajal suhtles ta pidevalt paljude inimestega üle kogu maailma ja paljud neist meenutasid teda hiljem oma mälestustes. Näiteks Dalai-laama on meenutanud oma autobiograafias kohtumist Mertoniga 1968. aastal: „Ma nägin, et ta oli tõeliselt tagasihoidlik ja sügavalt vaimne inimene. Esimest korda elus tunnetasin ma sellist rabavat vaimsust kristlase juures.”⁹⁷.

2.2. Mertoni mõjutused ja tema mõtlemise põhijooned

Mertonit lugedes võib leida palju viiteid teda tõenäoliselt mõjutanud autoritele ja nende tsitaate. Esmajärjekorras on need apofaatilisse traditsiooni kuuluvad kesk- ja varauusaegsed kristlikud müstikud nagu Gregorios Nyssast, Johannes Ruysbroeckist, Teresa Avilast, Risti Johannes, Meister Eckhart ja katafaatiline teoloog, tsistertslaste ordu asutaja Bernard Clairvaux’st. Hiljem tundis Merton huvi ka teiste, mittekristlike müstiliste traditsioonide, eriti aga zen-

⁹⁶ Thomas **Merton**. *Dancing in the Water of Life*. Vol. 5. HarperCollins, 1998, lk 116–117.

⁹⁷ **Dalai Lama**. *Freedom in Exile*. New York, Harper Collins Publishers, 1990, lk 189.

budismi vastu, kus tema põhimõjutajaks oli juba varem mainitud D. T. Suzuki. Samuti on ilmne, et Mertonit mõjutas teatud määral ka eksistentsialism – Kierkegaardi, Sartre'i ja Heideggeri eksistentsialistlikud ideed, mida ta kombineeris osavalt oma müstikaga.

Minu meelest tuleb selleks, et mõista konteksti, kuhu Mertonil ängi mõiste paigutub, rääkida enne vähemalt kahest müstikust – Risti Johannesest (Juan de la Cruz, 1542–1591) ja Meister Eckhartist (1260–1327), sest mõlemad mõjutasid olulisel määral Mertoni mõtlemist ja mängisid märkimisväärset rolli tema kristliku müstika väljakujunemisel. Muidugi ei tohi alahinnata ka Kierkegaardi ja Heideggeri rolli, kuid neid on juba töö lisades käsitletud ja nende seosest Mertoniga tuleb juttu veel edaspidi. Merton ei olnud otseselt teoloog ja oma raamatutes armastas ta kasutada pigem metafoorilist keelt, mitte rangelt piiritletud ja ülimalt ratsionaalset teoloogilist või filosoofilist keelt.⁹⁸ See ei tähenda muidugi, nagu poleks Merton olnud piisavalt haritud, sest ta luges väga palju vastavat akadeemilist kirjandust ja kuigi tal tõesti ei olnud teoloogilist haridust, määras abt just tema noviitside õpetajaks, kellena ta teenis mitmeid aastaid, pidades loenguid vägagi keerulistel teoloogilistel teemadel.

Tema metafoorilisse keelepruuki kuulusid sellised sõnad nagu „pimedus”, „tühjus” ja „eimiski”, mida ta kasutab rohkelt peaaegu kõigis oma raamatutes ning mille abil ta kirjeldab kontemplatsiooni, müstika, vaimsete otsingute ja oma ehtsapeetliku „mina” dihhotoomia eri aspekte. Kõik need sõnad on apofaatilise ehk negatiivse (*via negativa*, kreeka ἀπόφασις, 'eitamine, keeldumine') teoloogia sümbolid. Apofaatiline traditsioon loobub Jumala tunnuste ja atribuutide määramisest, väites, et kõik Jumalale antavad või rakendatavad nimed ja määratlused on ebaadekvaatsed. Kui katafaatiline ehk positiivne (*via positiva*, kreeka κατάφασις, 'laskuma' + 'rääkima') teoloogia püüab Jumalat kirjeldada (näiteks „kõikvõimsana”, „armastusena”, „tarkusena”, jne), siis negatiivne teoloogia arvab, et Jumala tegelikkust ei saa põhimõtteliselt kirjeldada, kuna see on maailmast nii palju suurem. Apofaatilised müstikud väidavad, et Jumalani on täiesti võimatu jõuda ainult mõistuse abil, vaid selleks tuleb ületada oma senised

⁹⁸ Alan **Altany**. *Thomas Merton: The Rediscovered Geography of an American Mystic*. <http://www.thomasmertonsociety.org/altany.htm> (02.05.2015).

ideed, kujundid ja ettekujutused. Seda toimingut nimetatakse sageli paradoksaalselt „teadmiseks tundmatust”. Seejuures tuleb silmas pidada, et apofaatiline „teadmine” Jumalast on kogemuslik, see eeldab „mina” radikaalset transformatsiooni Jumalasse, mitte niivõrd Jumala loomuse kohta esitatud väidete uurimist ja selgitamist. Negatiivne teoloogia püüab kirjeldada ja sünnitada religioosset kogemust, mitte aga luua uusi väiteid või kinnitusi jumalikust.

„Pimedus” on apofaatilises kirjanduses ja müstikas valdav sümbol. Tõlgendades lugu Siinai mäel pimeduses aset leidnud kohtumisest Moosese ja Jumala vahel (2Ms 19–24), pühendas Gregorios Nyssast palju tähelepanu pimeduse kogemisele hinges, kes otsib teed üles, Jumala poole. Seda arendas edasi Pseudo-Dionysios Areopagita, kelle väitel viib negatiivne teoloogia „tundmatusse pimedusse”, see „pimedus” on aga tegelikult kõige suurem valgus. Selle valguseni ei pääse inimene ilma „pimeduse” kogemiseta: nii nagu päikesesse vaatamine pimestab tavaliselt inimest, nii saab ka Jumalat kui tõelist valgust kogeda ainult „pimeduse” kogemuse kaudu.⁹⁹

Merton nimetab Risti Johannest oma raamatus „Ülesminek tõeni”¹⁰⁰ „kõige „ohutumaks” müstiliseks teoloogiks”¹⁰¹ ja „katoliku müstilise teoloogia *doctor communis*’eks”¹⁰². Merton arvas, et Jumalat võib kogeda otseselt ainult „pimeduses”, „tühjuses” ja „kõrbes”, kus Jumalat ei saa enam kirjeldada sõnade või kujundite kaudu. Müstik peab „ootama Jumalat pimeduses”¹⁰³, Jumal ei ole aga üks olend teiste seas, vaid „eimiski”, või Risti Johannese enda sõnu kasutades, „kõik ja eimiski” (*todo y nada*). Risti Johannese tuntud fraas „hinge pime öö”, mida Merton kasutas väga tihti kontemplatsiooni, kloostripalve ja inimese petlikust „minast” vabanemise kontekstis, kirjeldab ennast Jumalast eraldatuna tundva inimese kannatusi. See tunne on väga sarnane eksistentsiaalse ängi ja rahutuse tundega. Merton on kasutanud mõlemaid mõisteid („hinge pime öö” ja äng) raamatus „Kaemuslik palve”: „Pimeda öö ülesandeks, nagu Risti Johannes seda näitab, ei ole lihtsalt karistamine ja inimese südame vaevamine, vaid selle

⁹⁹ John W. **Teahan**. *A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition*. The University of Chicago, 1978, lk 265.

¹⁰⁰ Raamat on pühendatud Risti Johannesele ja nime saanud Johannese teose „Ascent of Mount Carmel” järgi.

¹⁰¹ Thomas **Merton**. *The Ascent to Truth*. New York, HBJ Book, 1981, lk 17.

¹⁰² Merton, *The Ascent to Truth*, lk 18.

¹⁰³ Thomas **Merton**. *What is Contemplation?* Indiana, Holy Cross, St. Mary's College, 1948, lk 24.

vabastamine, puhastamine ja valgustamine täiuslikus armastuses. Tee, mis viib selleni läbi ängi, viib mitte meeleheite, vaid täiusliku rõõmuni, mitte põrgu, vaid paradiisini.”¹⁰⁴ Risti Johannes ise väitis, et selline seisund on eeldus täielikuks müstiliseks ühenemiseks Jumalaga ning Merton nõustus temaga. Ta parandas peamise eksimuse Risti Johannese kohta, keda kirjeldatakse sageli „elu eitava ja maailma vihkava askeedina, kuigi tegelikkuses on tema müstitsism täis armastust, vitaalsust ja rõõmu”.¹⁰⁵ Apofaatilise traditsiooni tundmine soodustas Mertoni huvi zen-budismi vastu ning aitas tal hiljem selle filosoofilisi kategooriaid paremini mõista ja omaks võtta.

Mertoni ideed kontemplatsioonist on olulisel määral mõjutatud Meister Eckhart, üks mõjukamaid ja tähtsamaid (mõne arvates ka ohtlikumaid) kristlikke müstikuid, keda ta väga austas. Eckhartit uuris seoses tema teostes leiduvate mõistetega, mis vastasid teatud määral budistlikele mõistetele, ka D. T. Suzuki.¹⁰⁶ David Linge väitel on Eckharti mõtlemise tuumaks arvamus, et „esiteks on inimesel, kristlasel võimalus kogeda ühinemist Jumalaga, mida ei vahendata mingi üldise idee või sarnasuse kaudu, ning teiseks on oluline vaesus, mis kujutab endast ettevalmistavat vahendit müstiliseks kogemuseks”.¹⁰⁷ Jumalat ja temaga ühinemist tuleb otsida enda sees, oma hinges, kus peitub Eckharti arvates „hingesäde” ja „hinge alus”. Jumala ja inimese hinges olev „hingesäde” on üks ja sama – nii on igal inimesel võimalik see leida ja selle läbi kohtuda, kogeda, tunnetada Jumalat otseselt, ilma mõistuse loodud ideede ja kujunditeta. Vaimne ja sisemine on palju olulisemad materiaalsest ja välisest. Inimese eksistentsi põhieesmärk on otsida ja leida Jumala tahet, tegutseda selle järgi. Selle eesmärgini jõudmisel aitab inimest kontemplatsioon.

¹⁰⁴ Thomas **Merton**. *Contemplative Prayer*. Garden City, New York, Image Books, 1969, lk 110.

¹⁰⁵ Thomas **Merton**. *Zen and the Birds of Appetite*. The Abbey of Gethsemani Inc, 1966, lk 81.

¹⁰⁶ Ross **Labrie**. *Thomas Merton and the inclusive imagination*. Columbia, University of Missouri Press, 2001, lk 26.

¹⁰⁷ David E. **Linge**. „Mysticism, Poverty and Reason in the Thought of Meister Eckhart”. – *Journal of American Academy of Religion*, 46/4, 1979, lk 470.

2.2.1. *Palve ja kontemplatsioon*

Merton kirjutas paljudest asjadest, kuid tema põhiliseks teemaks oli palve, selle tähtsus ja roll vaimulikus elus. Kõigil tema raamatutel on seos palvega. Tema kui trapistide orduusse kuuluva munga jaoks oli palve oli elu kese, mis põhines armulaua, teenistustel, *lectio divina*’l ja kongi reeglitel. Merton õpetas, et palve, kasvades välja usust ja elust Jumala tahte järgi, ei muutu kunagi kivistunuks, sest selle piiriks on kontemplatsioon. Merton kirjutas oma teostes vaikesest ja lakkamatust palvest, *lectio divina*’st, kuid kõige enam keskendus ta palvelisele mõtisklusele ja kontemplatsioonile ehk kaemusele. Neid pidas ta eluliselt tähtsateks inimese vaimsel teel, mille siht on isiklik ühenduse Jumalaga ja oma ehtsa „mina” leidmine. „Ei saa öelda, et palve, palveline mõtisklus ja kaemus on tänapäeva inimestele kasutud, vastupidi – nad on ülimalt tähtsad”¹⁰⁸. Mertoni kohaselt on palveline mõtisklus üks lühemaid teid Jumalani. Väga tihti viib just see inimese kontemplatsioonini, millel on kaks astet: esimene aste on küsimuse mõistmine ja teine vastuse mõistmine. Mertoni jaoks ei ole palveline mõtisklus „meetod” ega „süsteem”, vaid „sisemine suunitlus”, „väsimatu tähelepanu täis usku, hardust, ootust, palvet, usaldust ja rõõmu”¹⁰⁹.

Ta õpetas, et palvelise mõtiskluseni, mis valmistab mõistust ja südant ette Jumalaga kohtumiseks, jõutakse raskelt ja see nõuab sageli palju aega, jõudu ja julgust. Esiteks „vabastab see kiindumusest asjadesse ja ilmalike muredesse” ja teiseks „aitab tunda jumalikku kohalolekut ... kuulata lakkamatult Jumalat ja usaldada teda täielikult”¹¹⁰. Peamine on seejuures ületada oma mõistmise piire ja siseneda pimedusse, kus ei mõelda enam Jumalast, kuid „pürgitakse lakkamatult tema poole puhta usu, lootuse ja armastusega”¹¹¹. Nii jõutakse tasemele, kus taibatakse vastust; jõutakse kontemplatsioonini. Kontemplatsiooni pidas Merton palveelu üheks kõrgeimaks väljenduseks. Kristliku müstika traditsioonis püsisid eristas ta aktiivset ja passiivset, ülalt inspireeritud kontemplatsiooni. Tegelikult on

¹⁰⁸ Thomas **Merton**. *Contemplation in a World of Action*. London, George Allen & Unwin, 1971, lk 164.

¹⁰⁹ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 39.

¹¹⁰ Thomas **Merton**. *New Seeds of Contemplation*. New Directions Publishing Corporation, 1976, lk 168–169.

¹¹¹ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 170.

aktiivne kontemplatsioon ja küps palveline mõtisklus üks ja sama. See valmistab inimest ette millekski suuremaks, aidates tal ületada oma petliku, illusoorse „mina” ning näha Jumala kohaolekut elus ja maailmas. Passiivne kaemus on aga Mertoni sõnul „Jumala läheduse läbielamine, mida sünnitab hinges tema ise, andes selles kogemuses ennast tunda sellisena nagu ta on, tehes seda vahetult, kuid saladuslikult ja varjatult”¹¹².

Merton arvas, et täielikule kontemplatsioonile on kutsutud ja võib jõuda iga inimene, nii mungad kui ka ilmikud, kuid tuleb meeles pidada, et see on ühtaegu nii and, miski, mis sünnib hinges Jumala algatusel, kui ka kontemplerija pingutuste ja palvete vili. Kontemplatsioon on Mertonil „inimese intellektuaalse ja vaimse elu kõrgeim väljendusvorm. See on elu ise, elu, mis on täielikult ärkvel ja täielikult teadlik oma elususest [...] kontemplatsioonis me teame „teadmatuse” läbi või paremini väljendudes, me teame väljaspool teadmist või „teadmatust””¹¹³. Merton räägib, et „tema (Jumala) seletamatu armastus soovib meie ärkamist. Tõesti, kuna selles ärkamises sisaldub teatud määral meie välise „mina” surm, siis me tunneme tema tuleku ees just nii tugevat ängistust, kuivõrd me samastume oma välise „minaga” ja oleme sellesse kiindunud.”¹¹⁴

Kirjeldades kontemplatsiooni või kaemust, ütleb Merton: „Kaemus ei ole ega saa olla meie välise „mina” funktsioon. Eksisteerib ületamatu vastuolu sisemise, sügava, transtsendentse „mina”, mis ärkab ainult kontemplatsiooni ajal, ja pealiskaudse, välise „mina” vahel. Me peame meeles pidama, et pealiskaudne „mina” ei ole meie tõeline ise. See on meie „individuaalsus”, meie „empiiriline mina”, kuid mitte see varjatud ja saladuslik isik ehk persoon, kes me Jumala silmis tegelikult oleme. „Mina”, mis tegutseb maailmas, mõtleb iseendast, jälgib oma reaktsioone ja räägib iseendast ei ole meie tegelik „mina”, mis ühines Jumalaga Kristuses. See on parimal juhul kate või mask, mis varjab saladuslikku ja tundmatut, tavaliselt alles inimese surmahetkel paljastuvat „mina”. Meie väline, pealiskaudne „mina” ei ole igavene ega vaimne. Veelgi enam, see „mina” on määratud täielikult, jäägitult hajuma just nagu suits korstnast. See on ülimalt habras. Kogu kontemplatsioon seisneb püüdes taibata, et see „mina” ei ole tegelik

¹¹² Thomas **Merton**. *The Waters of Siloe*. Mariener Books, 1979, lk 361.

¹¹³ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 1–2.

¹¹⁴ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 15.

„mina”, ja äratada endas tundmatut „mina”, mis ei tegele vaatluste, tähelepanekute ja enda mõtestamisega ega ole võimeline iseendast rääkima ...”¹¹⁵

Mungaelu peamine mõte on tagada munkadele võimalused kontemplatsiooniks ja müstiliseks eluks. Mertoni jaoks olid müstiline elu, müstitsism, müstiline kontemplatsioon ja kontemplatsioon põhiolemuselt samaväärsed terminid. Ta ei arendanud välja detailset, süstemaatilist palve teoloogiat ja andis tagasivaates negatiivse hinnangu raamatus „Ülesminek tõeni” ette võetud ainsale katsele analüüsida müstitsimi, pidades seda läbikukkunuks. Ta nentis ainult, et „palve... tähendab Jumala lihtsa kohaloleku igatsemist...” ja „meie soov ja meie palve peavad mahtuma Püha Augustinuse sõnadesse: *Noverim te, noverim me* ('Kas ma tohin sind teada, kas ma tohin iseennast teada!')”.¹¹⁶ Kui ta rääkis meditatsioonist, siis pidas ta silmas veelgi aktiivsemat, suunatud, piibelikku palve vormi, mida idakiriku müstikud nimetasid „südame palveks”, kontemplatsiooni ja müstitsimi all mõtles ta aga kogemust vahetust ühendusest Jumalaga, mida ei saavutatud mingite psühholoogiliste tehnikatega, vaid mis kujutas endast otsest ja sõnatut, täielikku Jumala andi. Mertoni arvates on kõik kristlased teatud määral kutsutud müstilisele elule, sõltumata sellest, mil määral see erineb täielikust elust kontemplatsioonis, mida tema arvates võisid kogeda vaid üksikud inimesed. „Munk, kes on tõesti palveinimene ja kes suhtub tõsiselt, kogu oma sügavusega oma kutsumuse väljakutsesse, on juba seepärast avatud eksistentsiaalsele ängile. Ta kogeb iseendas tühjust, autentsuse puudust, truuduse otsinguid, tänapäeva inimese „kaduvust”, kuid ta kogeb seda kõike hoopis teisiti ja sügavamalt kui tänapäeva maailma inimene, kelle jaoks see segadust tekitav teadlikkus iseendast ja maailmast on pigem esile kerkinud tüdimuse ja vaimse meeltesegaduse kogemusest.”¹¹⁷

Merton ei kiitnud heaks Decartes'i väljendit *cogito ergo sum* ('ma mõtlen, järelikult olen') ja ütles, et „see on võõrandunud olemuse deklaratsioon, mis on lahutatud oma vaimsest sügavusest ja sunnitud otsima lohutust iseenda eksisteerimise fakti tunnistamisest, lähtudes vaatluse tulemusest, et ta „mõtleb”. Kui inimene vajab olemise mõistmiseni jõudmisel vahendajaks mõtet, siis

¹¹⁵ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 7.

¹¹⁶ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 67.

¹¹⁷ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 24–25.

eemaldub ta tegelikult veelgi enam oma tõelisest olemisest. Ta koondab ennast mõistesse ning muudab võimatuks olemise saladuse vahetu ja otsese tunnetamise. Samal ajal koondab ta ka Jumala mõistesse ja muudab võimatuks igasuguse intuiitiivse süvenemise, läbiimbumise jumalikust reaalsusest, mis on oma olemuselt täiesti väljendamatü. Ta läheneb iseenda olemisele kui objektiivsele reaalsusele, see tähendab, et ta püüab ennast mõtestada nii nagu ta võiks mõtestada ükskõik millist talle võõrast „asja”. Ta tõestab, et see „asi” eksisteerib ja veenab ennast: „Järelikult mina olen mingisugune „asi”.” Seejärel jätkab ta enda veenmist, et ka lõpmatu ja transtsendentne Jumal on „asi” või „objekt”, sarnaselt muude meie meelte lõplike ja piiratud objektidega! Kontemplatsioon on aga vastupidi [...] „iseenda” kui eksistentsiaalse saladuse läbielamine. Kontemplatsioon ei lähene reaalsusele deduktsiooni, vaid intuiitiivse ärkamise kaudu, kus meie vaba ja isiklik tegelikkus suudab tunnetada oma eksistentsiaalseid sügavusi, mis avavad juurdepääsu Jumala saladusele.”¹¹⁸

Kontemplatsiooni eesmärk on Mertonil enesetühistamine, et Jumal saaks inimese täielikult vallata. Esimene samm teel kontemplatsiooni poole on usk, mis algab tõusmisest Kristuse juurde tema kiriku õpetuse kaudu. Kontemplatsioon on inimese mõistuse ja tahte ühinemine Jumalaga puhta armastuse aktis, mis viib ta mitmetähenduslikku kontakti tõelise Jumalaga: „Meditatsioonis me ei otsi teadmisi Jumalast, justkui ta oleks üks objekt teiste objektide seas, mis alluvad meie põhjalikule uurimisele ja võivad leida väljenduse teaduse ideedes. Me otsime teadmist Jumalast endast, väljaspool kõikide loodud objektide tasandit ... Lõpmatul Jumalal ei ole piire ja meie mõistus ei saa teda ega tema armastust piirata.” Mertoni jaoks asendas kristlik kontemplatsioon kõik teised kontemplatsiooni vormid, seda nii kunstis, filosoofias kui ka liturgias.¹¹⁹

Merton arvas, et kontemplatsioon (*via contemplativa*) ja tegevus (*via activa*) on jumala- ja ligimesearmastuse kaks poolt, mis moodustavad kokku terviku. „Kontemplatsioon ja tegevus saavad nüüd üheks tervikuks, üheks eluks, ühe ja sama asja kaheks pooleks. Tegevus on väljapoole, teiste inimeste poole suunatud armastus, kuid kontemplatsioon on sissepoole, jumalikku allikasse

¹¹⁸ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 8–9.

¹¹⁹ Ursula King, *Christian Mystics*. London, Routledge, 2004, lk 113.

suunatud armastus”¹²⁰. Kõik inimese teod peavad sündima palveühendusest Jumalaga. Mida tihedam on see ühendus, seda rohkem on inimesel jõudu tegutsemiseks. Merton arvas, et tõeline tegevus on võimalik ainult siis, kui leitakse ennast palve kaudu Jumalas. Ta kirjutas: „Jumalaga tegevuses ühinemine on mõeldamatu temaga palves ühinemata.”¹²¹ Kontemplatsioonis inimene ei hülga oma inimlikkust, vaid süvendab seda. See avab tee enesetunnetuseni, annab vabaduse ja terviklikkuse, võime armastada ja tegutseda siiralt, omakasupüüdmatult. Merton võrdles tegevust jõega ja kontemplatsiooni selle lähtega. Nii nagu lähe annab jõe alguse, nii peab kontemplatsioon läbima kõik inimtegevuse sfäärid, ka argipäevased ja mööduvad, vabastades inimese samal ajal petlikust „minast” ja suunates otsima ehtsat. Kui kontemplatsioonis inimene kohtab Jumalat, siis valgub tema peale lõpmatu Jumala armastus ning ta annab seda edasi halastuse ja ligimeste teenimise kaudu. Ruysbroeck Johannes kirjutas: „Jumal tegutseb meis seestpoolt väljapoole.”¹²² Merton mõtles samuti. Ta oli kindel, et, kontemplatsioonis Jumala leidnud inimene muutub, saab tõeliseks Jumala lapseks ning kogu tema elu ja tegevus hakkab peegeldama Kristust. Ta rõhutas ka seda, et Jumalaga ühinemine on tihedalt seotud oma ehtsa „mina” leidmisega.

2.2.2. Ehtne ja petlik „mina”

Ehtsa ja petliku „mina” dihhotoomia määrab Mertoni kogu arusaamise kontemplatsioonist. Mertoni müstika keskendub ehtsa „mina” ühendusele Jumalaga ja transformatsioonile, mis ühelt poolt edendab seda ühendust ja teiselt poolt on selle viljaks: „Minu eksistents, rahu ja rõõm sõltuvad vaid ühest: enda avastamisest Jumalat avastades. Kui ma leian tema, siis ma leian iseenda ja kui ma leian oma ehtsa „mina”, siis ma leian Tema.”¹²³ Kui inimese „mina” on õigesti ühinenud Jumalaga, siis see inimene saab palju tähendusrikkama ja täielikuma eksistentsiaalse kogemuse, kui aga inimese „mina” on Jumalaga ühinenud

¹²⁰ Thomas **Merton**. *No Man is an Island*. London, Hollis and Carter, 1955, lk 61.

¹²¹ John J. **Higgins**. *Thomas Merton on Prayer*. New York, Doubleday Image Books, 1975, lk 96.

¹²² Raymond **Bailey**. *Thomas Merton on Mysticism*. New York, Doubleday Image Books, 1976, lk 142–143.

¹²³ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 36.

ebaõigesti ja põhineb väärtundel, siis saab tema osaks eksistentsiaalselt vähem rahuldav elu. „Inimene ei saa siseneda iseenda sügavusse ja jõuda nii Jumalani, kui ta ei suuda endast täielikult väljuda, ennast tühjendada ja anda ennast teistele inimestele isetu armastuse puhtuses.”¹²⁴ Ehtne või reaalne „mina” on Mertoni jaoks psühholoogiline, antropoloogiline, sotsioloogiline, ontoloogiline ja spirituaalne keskkond, mida ta kasutas püha ja vaga kogemuse kirjeldamiseks ajaloo mitmetähenduslikkuses ja tegelikkuses. Proovides algul leida tähendust endast väljaspool, leidis Merton oma „minas” ja kogemuses Jumala ja kogu inimkonna. Pühaduse kese (*axis mundi* või *omphalos*) on Mertoni jaoks „mina” ühendus Jumalaga ja Jumala ühendus „minaga”.¹²⁵

Põhimõtteliselt on tõeline „mina” positiivne vaimne seisund ja petlik „mina” negatiivne vaimne seisund. Siiski võib olla raske mõelda petlikust „minast” kui negatiivsest vaimsest seisundist, sest mitmeid hoiakuid ja käitumisi peab inimene petliku „mina” mõjul headeks kvaliteetideks, näiteks kontroll, määratlemine ja sõltumatus. Merton väidab, et tõeline „mina” kergendab elu, vabastab inimese kõikidest ajenditest ja programmidest, muutes inimese iga teo Jumala kummardamiseks. Tõelises, ehtsas, reaalses „minas” otsib inimene Jumalat ja maailma sellistena nagu nad on tema enda sees ja iseeneses. Kui rakendada kristlikku keelekasutust, siis käsitleb Merton inimese vaba tahet kui Jumala andi inimesele, mida tuleb kasutada aktiivseks koostööks Jumalaga ning selle protsessi tulemus on tema ja enda samasuse lõplik avastamine: „Puudel ja loomadel ei ole probleeme. Jumal võtab neid sellistena nagu nad on, ei küsi neilt nõu ja nad on sellega täielikult rahul. Meie suhtes käitub ta teisiti. Jumal jätab meile vaba valiku olla kes iganes me soovime. Me võime olla „mina” ja võime olla mitte „mina”, nii nagu me soovime.”¹²⁶ Tõeline „mina” on üheaegne eneseeitus ja enesejaatus Jumalas. Eneseeitus selles mõttes, et inimene peab täielikult loobuma sellest, mida ta hoiab kogu südamest ja peab nii kalliks – oma petlikust „minast”. Selleks ei piisa ainult meie enda soovist, vaid on vaja ka Jumala armu, kuid selles eneseeitamise aktis tuleb meil loovutada oma identiteet. Merton kinnitab, et „(Jumal) lõi inimese hingega, mille eesmärk pole jõuda

¹²⁴ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 64.

¹²⁵ Altany, *Thomas Merton: The Rediscovered Geography of an American Mystic*.

¹²⁶ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 31–32.

täiuslikkuseni oma äranägemisel, vaid täiustuda tema tahtmise kohaselt, viisil, mis on inimvõimetele kättesaamatu.”¹²⁷ Ehtne „mina” on aga enesejaatus selles mõttes, et ehtsas „minas” Jumalaga ühinedes saame me senisest täiuslikumaks.¹²⁸

Madalam „mina”, väline „mina” ja alam „mina” on kõik Mertoni nimetused sellele, mida ta nimetab tavaliselt petlikuks „minaks”. Ta kutsus seda ka illusoorseks, väliseks ja iseeneslikuks „minaks”. See on „kirglik, rahutu ja segane „mina”, ringihulkuv ja sassis „ego”, kuid veelgi enam on see türanlik, vägivaldne „superego”, piiratud ja välistav „mina”, isekus ja iseenda tahe.”¹²⁹ Petlik „mina” on põhiolemuselt kunstlikult konstrueeritud, see ei ole reaalne „mina”. Me omistame sellele nii oma teadvustatud kui ka teadvustamata soove, iseenda loodud isikupärasid ja identiteete. Petlik „mina” on see, kelleks me ennast peame. Olemuselt on see kuri, sest takistab meil jõuda meile kavandatud eksistentsini.¹³⁰ Merton arvas, et petlikust „minast” saab vabaneda transformatsiooni protsessis, mis võib olla ühtaegu nii hirmuäratav kui ka elavdav. Hirmuäratav seetõttu, et tõelise kontemplatsiooni ja palvega kaasneb „tühjuse”, „pimeduse”, „olematuse”, „hinge pimedate öö”, „kõrbe” ja ängistuse kogemus. Elavdav seetõttu, et leides lõpuks oma ehtsa „mina”, jõuab inimene täieliku ühenduseni Jumalaga, ülima armastuseni Kristuses ja Pühas Vaimus.

2.2.3. Tühjuse kogemuse tähtsusest ja selle seosest ängistuse kogemusega

Sarnaselt Tillichiga koges Merton lapsepõlvest alates tühjust, mahajäetust, üksildust ja identiteediotsingu stressi, kaotades oma ema ja hiljem ka isa. Tema müstikas kuulub sellele kogemusele eriline koht: „Ma tean, et kui ma olen kõigest tühjaks saanud, valdan ma kõike; ainult sina võid mind kõigest tühjendada ja täita mind iseendaga, eluga, mis annab elu kõigele elavale, ja olemisega, milles kõik eksisteerib.”¹³¹ Tühjuse kogemus on nii budismis kui ka süvapsühholoogias vaimse muutumise vajalik eeltingimus. „Tühjust” võib määratleda kui ilmaoleku,

¹²⁷ Thomas **Merton**. *The Seven Storey Mountain*. Mariner Books, 1999, lk 185.

¹²⁸ Joe **Lencioni**. *Total Kenosis, True Shunyata and the Plerotic Self of Thomas Merton and Abe Masao*. St. Peter, Gustavus Adolphus College, 2004. lk 25

¹²⁹ Thomas **Merton**. *The New Man*. New York, Burns & Oates, 1976, lk 30.

¹³⁰ Lencioni, *Total Kenosis, True Shunyata and the Plerotic Self of Thomas Merton and Abe Masao*, lk 23.

¹³¹ Thomas **Merton**. *Entering the Silence: Journals*. Vol. 2, HarperOne, 1997, lk 43, 48.

mitteomamise kogemust, kui puudub varandus, asjad, mille vastu saab kiindumust tunda ning mis võivad segada ja takistada inimesel oma tõelise loomuse, ehtsa „mina” avastamist. Selles olekus ei ole inimesel ka jõudu, isegi mitte armastust ja lootust, ta tunneb ennast Jumalast lahutatuna või eraldatuna. Alles jääb puhas „mina”, mis sarnaneb Eckharti vaesuse mõistega. Eckhart kirjutab, et sisemine vaesus sisaldub kolmeosalises eimiskis: tahtmatuses, teadmatuses ja omamatuses, kui inimene ei taha, ei tea ega ei oma mitte midagi. Ta liigitab need kolm eimiskit vastavalt sügava, varjatud ja range vaesuse alla. „Kui inimene on siiralt, algupäraselt vaene, siis on ta vaba enda loodud tahtest, siis teda poleks justkui olemas, ta oleks eikeegi.”¹³²

Muutumine tähendab Mertonile põhiliselt oma petliku „mina” kaotamist ja ehtsa „mina” leidmist kontemplatsioonis. Tühjuse kogemusel on niisiis eelkõige puhastav funktsioon, see muudab inimese tundlikumaks ja avatumaks, et inimene oleks valmis Jumala kutset vastu võtma puhta ja valge lehena, millest on üle käinud „hinge pime öö” ja mida on kuivatanud „kõrb”. „Tühjus” on teatud paik, kus inimene võitleb oma egoga nii psühholoogilisel kui ka vaimsel tasandil. Seda kogemust ei tohi vältida, kuigi algul võib tunduda, et see viib täielikku tundmatusse, pimedusse, kus ei saa olla Jumalat ning kus võib kaotada kontrolli iseenda ja oma otsuste üle. Inimesel on hirm, äng selle ees, et ta võib kaotada oma asjad, ideed, mõtted, kujutlused ja identiteedi, et tal ei saa olla enam isiklikke soove ja et ta on eraldatud oma tahtest, sest see asendub Jumala tahtega. Kui tühjuse kogemus on inimese puhastanud, siis leiab ta lõpuks oma ehtsa „mina” ja Jumala ning vabaneb oma kiindumustest. Ta vabaneb täielikult kõigest, mis teda varem kinni hoidis ja suudab vastu võtta Jumalat, teisi inimesi ja iseennast, ta ei lükka midagi tagasi ja on samal ajal vaba kõigest, mis takistas tema ühinemist Jumalaga.

Robert Jingen Gunni arvamusel on Merton mõistnud tühjust üheksal erineval viisil: 1) tühjus kui kadu, üksildus ja ebapüsivus; 2) tühjus kui moraalne ja vaimne mõttetühjus, arulagedus; 3) tühjus kui mitteomamine, vaesus; 4) tühjus kui vaimne *kenosis*; 5) tühjus kui olematus ja abitus; 6) tühjus kui äng, kartus, hirm; 7) tühjus kui ühendus Jumalaga; 8) tühjus kui *anima/animuse*

¹³² Franz **Pfeiffer**. *Meister Eckhart*, John M. Watkins, 1924, lk 218.

läbikukkumine; 9) tühjus kui tegelikkuse moodustaja, koostisosa ja kaastunde alus. Gunn järeldeb Mertoni kohta: „Tühjuse kogemus oli mitmevärviline lõim, mis viis ta sügavate valude, haavade ja elu üksilduse juurest inimese püüdluste mõttetuse taipamiseni, sisemise kohtumiseni, kus ehtne „mina” on varjatud Kristusega Jumalas ja kohtab Jumalat, keda ei saa nimetada. See on Ise, mis on vabastatud koormast määrata oma saatust ja on vabastanud sellega inimese ükskõik millise Jumala tahte jaoks”.¹³³

Mind huvitas eelkõige see, kuidas avaldub tühjus ängistuse kogemuses ja rahutuses. Gunn käsitleb seda oma raamatus ja jõuab järelduseni, et „abituse ja tühjuse kogemus kutsub esile ängi ning kui me ei koge ängi, siis me ei koge ka tegelikku abitust ja eimiskit. Selles puhastumise protsessis avastas Merton kiusatuse klammerduda kujutlustesse ja asjadesse, mille mõte on varjata inimese sisemist tühjust. Inimene vajab usku, et suuta silmitsi seista oma tühjusega. Kujundite ja kontseptsioonide kasutamine võib olla tegelikult ohtlik, sest see on ego, välise „mina” katse taaskehtestada oma hegemooniat „mina” ja Jumala üle, mis lõpeb inimese moraalse ja intellektuaalse eksistentsi täieliku segiajamisega”.¹³⁴ Seega tekib ängi kogemise võimalus siis, kui inimene saab teadlikuks võimalusest, et ta ei pruugi olla tühjuse kogemisel püsiv, et ta võib selle eest põgeneda ja eitada selle tähtsust. Ängis me kogeme jõuetust valida head ja suuremat kalduvust valida vähem head.¹³⁵ Tühjusel kui ängil on vabastav funktsioon: see võimaldab meil leida elus rahuldust, täitumist mitte omamises või tegemises, vaid olemises.¹³⁶

Kannatades tühjuse kui ängi kogemust, mitte põgenedes selle eest või isegi tunnistades, et ta ei olnud otseselt kohtunud tühjuse kui ängiga, ja jäädes samal ajal teadlikuks oma läbikukkumisest, koges Merton radikaalset muutumist: „Tõeliselt püha suhtumine elusse ... ei tulene meie sisemisest tühjusest, vaid pigem tungib sellesse hirmu, aukartuse, austuse ja teadlikkusega saladusest. See on kõige tähtsam avastus sisemises elus, sest väline „mina” kardab seda, mis on tema taga ja tema üle. Teda ängistab sisemise „mina” nähtav tühjus ja pimedus ...

¹³³ Robert Jingen **Gunn**. *Journey into emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*. New York, Paulist Press, 2000, lk 180.

¹³⁴ Merton, *Contemplative Prayer*, 1969, lk 88.

¹³⁵ Gunn, *Journey into emptiness*, lk 152.

¹³⁶ Gunn, *Journey into emptiness*, lk 153.

Kogu „kõrvalekaldumise” (s.t oma ehtsast, sisemisest „minast” kõrvalekaldumise) tragöödia seisneb selles, et see on põgenemine kõige selle eest, mis on meis reaalsem, vahetum ja ehtsam. See on põgenemine elu ja kogemuse eest ... Nii on vaja suurt julgust ja vaimset energiat, et loobuda kõrvalekaldumisest ja valmistuda näost näkku kohtumiseks vahetu elukogemusega, mis on välisele inimesele talumatu. See on võimalik ainult siis, kui me suudame näha oma sisemist „mina” mitte vaakumi, vaid lõpmatu sügavusena, mitte tühjuse, vaid täidetuse. See perspektiivi vahetus ei ole võimalik seni, kuni me kardame oma eimiskit, vaesust, tühimust, kuni me põgeneme enda eest.”¹³⁷

Mertoni arvates seisnes tühjuse kui eimiski ja ängistuse kogemuse kohtumise kasu selles, et ainult nii on võimalik vabadena petlikest „minadest”. Merton avastas, et tema kogetud tühjus ei olnud hirmus vaakum (eimiski, *nihil*), vaid täiuslikkus, lõpmatu sügavus.¹³⁸ Nii nagu põlev puupalk, mis tasapisi muundub tules ja saab lõpuks endale ka tule omadusi, nii jõuab ka eimiskisse, pimedusse, ängistusse vajuv inimene lõpuks Jumala kui suurema valguseni. „Me vangistame ennast valedesse, armastades illusiooni ning himude jõuetut ja võbelevat valgust. Me ei leia tõelist valgust enne, kui see petlik valgus pimeneb ... Rahu, tõeline rahu on leitav ainult läbi kannatuse ja me peame otsima valgust pimeduses.”¹³⁹

2.3. Lühülevaade Mertoni teosest „Kaemuslik palve”

„Kaemuslikus palves”, mis anti välja pärast Mertoni surma, käsitleb ta vaimset teekonda, mille inimene läbib palvest kontemplatsioonini. Selles teoses kasutab ta kõige tihedamini ängi mõistet, samuti muid eksistentsialistlikke põhimõisteid nagu näiteks Sartre'i „halba usku”. Seepärast tuleks kindlasti anda lühike ülevaade selle raamatu sisust ja eesmärgist. „Kaemuslikus palves” kasutab Merton kontemplatsiooni kirjeldades „kõrbe” metafoori. Kontemplatsiooni „seemnete” metafoor, mis räägib viljakusest ja eluandvast lootusest, asendub siin „kõrbe” ja Risti Johannese „pimeda öö” metafooriga, mis räägivad sisemisest

¹³⁷ Thomas **Merton**. *Inner Experience: Notes on Contemplation*, Harper San Francisco, 2004, lk 40-41.

¹³⁸ Gunn, *Journey into emptiness*, lk 152.

¹³⁹ Merton, *The Ascent to Truth*, lk 25.

ängistusest. Raamatu teises peatükis kirjutab Merton „südame palvest”, ida munkluses tuntud vaimsest praktikast, mille kaudu otsitakse Jumala kohalolekut olemise sügavustes ja kohtutakse seal temaga, võttes abiks Jeesuse nime usus, imes ja armastuses. Merton paneb tähele, et sellises palvetamisviisis me otsime oma juuri olemise kõige sügavamast allikast, sest ainult mõistuse või kiindumusega ei saa me neid juuri leida. Merton näitab, et intellektuaalse või psühholoogilise eneseanalüüsi ja oma murede analüüsi juurest tuleb jõuda selleni, et me oleksime võimelised oma elus jaatama, vastu võtma teatud saladust, müstilisust, ja arendama endas tänulikkust elus kogetud Jumala andide vastu.

Palve võib opereerida meie teadvusest või *psyche* sügavamal tasandil. See on mõtetest ja tunnetest lihtsam, toimides südame tasandil. Kõrbetraditsioonis on süda juursõna, lähtekoht, allikas. See on koht, kus Jumal ja deemonid võitlevad teineteisega. Merton kirjeldab südant nii: „See osutab meie personaalsuse sügavamale psühholoogilisele alusele, sisemisele pühamule, kus eneseteadvus ületab analüütilist refleksiooni; kus avaneb metafüüsiline ja teoloogiline vastasseis teadmata, kuid reaalse kuristikuga, sellega, kes on „meile lähedasem kui me ise”.¹⁴⁰ Neljandas peatükis nimetab Merton palvetamisel ettetulevaid takistusi: eelarvamus, spirituaalne loidus, kimbatus, jahedus, eneseusalduse puudus ja julgusekaotus. „Kui meditatsioon ei ole kindlalt elus juurdunud, siis pole sellel mingit pistmist tegelikkusega.”¹⁴¹ Mida ta sellega öelda tahab? Oluline ei ole eraldumine armastatutest, karmid karistused ja pikad palvetunnid, vaid pigem austus igapäevaelu konkreetse reaalsuse – looduse, oma keha, töö, sõprade ja meid ümbritseva vastu. Kuuendas peatükis räägib Merton liturgia ja kontemplatiivse palve lähedasest suhtest: „Liturgia olemuse juurde kuulub püüdlus pikeneda individuaalses kaemuslikus palves, teiselt poolt valmistab aga mentaalne palve meid ette liturgiliseks teenistuseks.”¹⁴²

Üheteistkümnendas peatükis kirjeldab Merton „südamepalvet”: „Igatseda Jumala lihtsat kohalolu, Jumala sõna isiklikku mõistmist, Jumala tahte tundmist, võimet Jumalat kuulda ja talle kuuletuda.”¹⁴³ See on midagi rohkemat, kui väline

¹⁴⁰ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 56.

¹⁴¹ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 60.

¹⁴² Merton, *Contemplative Prayer*, lk 31.

¹⁴³ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 54.

kiindumus headesse ja harjumuspärastesse asjadesse, mis on tegelikult meile võõrad ja petlikud. Inimesel peab olema sisemine vabadus, vabadus teenida Jumalat ja inimesi armastuses ja usus. Samas peatükis väidab Merton, et meditatsioon ei seisne lihtsalt reflekteerimises oma koha üle maailmas, vaid „me peaksime lubama endal olla paljad ja kaitsetud ängi keskel, kus me seisame oma olematuses üksi Jumala ees ilma selgituste ja teooriateta, sõltudes täielikult tema hoolest, tunnetades äärmist vajadust tema armu, halastuse ja usuvalguse andide järele“¹⁴⁴. Merton peab seega ängistuse kogemust ülioluliseks ja otsustavaks kaemuslikus palveelus. Inimene peab laskma lahti kõigist vajadustest, kõigest, mis teda kinni hoiab, et võtta tänulikult endas vastu Jumala and. Selle lahtilaskmise hind on eneseeitus ja eneseohverdamine. Sisemine vabadus ei tähenda siin passiivset ükskõiksust meie ümber toimuva vastu, vaid pigem arukat valikut, mis mõjutab inimest käituma Jumala tahe järgi ja sõltumatuna mingitest välistest faktoritest. „Monastilise „ängi” sügav juur on sisekonflikt, mis viib meid mõistmisele, et Jumalale ja iseendale ustavaks jäämiseks peame me murdma, maha jätma oma harjumuspärased, kindlad ja turvalised normid ning minema teadmatusse. See ongi munga peamine teene maailma ees: see vaikus, kuulamine, küsimine, tagasihoidlikkus, selle nii hea kui halva julge paljastamine, mida maailm ignoreerib.“¹⁴⁵

Neljateistkümnendas peatükis kinnitab Merton, et teoloogia on palveelu vajalik saatja. Samas ta väidab, et kontemplatsioon aitab meid samuti Jumala tundmisel ja tunnetamisel. Ta võtab abiks teiste müstikute kirjutised pimedusest, mis ainsana võimaldab meil usust õppida – Risti Johannese „pimeda öö”, Johannes Chrysostomuse Jumala „mõistetamatuse” ja Nyssa Gregoriose „müstilise öö”. Selles kontekstis kirjutab Merton, et teadmine Jumalast ei ole paradoksaalselt teadmine Jumalast kui meie uurimisobjektist, vaid teadmine meist endist, kes me sõltume täielikult Jumala päästvast ja armulikust teadmisest meist. Äng avab meid pimedusele, mis omakorda avab meid sõltuvusele Jumala armust. Ta viitab sellega Risti Johannesele, kes kirjutab võimsalt „hinge pimedast ööst” ja sama jõuliselt ka armastuse elavast leegist. Merton annab meile viieteistkümnenda peatüki alguses ligipääsu ka oma siseellu: „Kaemuslik palve on teatud mõttes

¹⁴⁴ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 32.

¹⁴⁵ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 24–25.

lihtsalt etteaste kõrbe, tühjuse ja vaesuse ees.”¹⁴⁶ Ta ei juhata meid läbi kõrbe, ta osutab vaid teele. Ta ei väida isegi, et kõrb on ainus tee kaemusliku palveni, vaid ta kutsub lugejat seda mitte kartma. Kontemplatsiooni tee ei ole tegelikult tee. Kristus üksi on tee ja tema on nähtamatu. Kontemplatsioon „kõrbes” on kõigest metafoor kirjeldamaks tühjuse seisundit, mida me kogeme siis, kui oleme jätnud kõik senised teed, unustanud iseennast ja võtnud oma teeks nähtamatu Kristuse. Ta viib ängi kogemuse veelgi sügavamale tasandile, sinna, kus kontemplerija kogeb seda mitte ainult tundmatus kõrbes, vaid ka oma murtuses, vigasuses, pimeduses, võõrandumises ja patususes, mis on kõik teatud takistusteks inimese ehtsa „mina” ja Jumala vahel. Merton julgustab meid nägema seda ängi kogemust puhastumisena, see ei ole tal negatiivne kogemus, karistus. Ta näeb positiivset teed, kuidas äng võib meil aidata mõista vaimse elu tõsidust. Kaheksateistkümnendas peatükis suhtub ta vaesuse ja ängi kogemusse kui meie n.n Kristuse-teadvuse olulisse dimensiooni.¹⁴⁷

2.4. Ängi rollist Mertoni müstilises ja apofaatilises teoloogias

Müstikat iseloomustab kirglik soov ühineda. Müstikule on tõeline eksistents ja ülim tegelikkus üks ja sama. Seda tegelikkust võib kogeda nii impersonaalselt kui ka personaalselt, näiteks „olemise aluse”, „ülima allika”, „täiusliku headuse”, „igavese tarkuse”, „jumaliku armastuse” ja lõpuks ka Jumalana. See sisaldab, kuid ka ületab kõike olemasolevat. See on see, milles kõik kaob ja kõik leitakse. Kristlikud müstikud pürgisid alati kõige lähedasema ühenduseni Jumalaga, otsides Jumala kohalolekut kui „hingepõhja”. Müstiku tee oli jagatud kolmeks oluliseks astmeks, mille müstik pidi läbima, et saavutada lõpuks ühinemine Jumalaga. See on n.n „täiuslikkuse redel” (*scala perfectionis*), mis algab madalama, puhastava ehk purgatiivse eluga, astmega, mida mõistetakse eraldumise, lahtiütlemise ja askeesina ning mille kaudu liigutakse oma ego ja tunnete maailma juurest kõrgeima, igavese ja lakkamatu jumaliku reaalsuseni. Selline tunnete ja mõistuse puhastamine ja täielik paljastamine, mis sisaldab palju

¹⁴⁶ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 45.

¹⁴⁶ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 45.

¹⁴⁷ Annice Callahan. „Traditions of Spiritual Guidance. Thomas Merton as Spiritual Guide.” – *Way*, 28/2, 1988, lk 168.

praktikaid, näiteks ka enesesuretamist, viib omakorda teisele astmele, valgustava ehk illuminatiivse eluni. Sellel astmel jõuab müstik lähemale jumaliku ühenduseni ja tõuseb armastava kontemplatsiooni kõrgusele. Täielikult valgustatuna taipab ta kogu eksisteeriva ülimat saladust, asudes samal ajal teadmatuse seisundis, mis sarnaneb täieliku pimeduse, kuristiku või eimiskiga. Sellele järgneb kõrgeim aste, ühendav ehk unitiivne elu, kus saavutatakse põhieesmärk – Jumalaga ühinemine armastuses, millega kaasneb ekstaatilise rõõmu kogemus. Mõned müstikud kirjeldasid seda ühinemist vaimse abieluna Jumala ja hinge vahel, millele eelneb valgustuse astmel vaimne kihlus. Jumal jääb samas täiesti teistsuguseks, transtendentseks ning kristlik müstik ei tohi kunagi unustada, et tema on eelkõige Jumala loodu, Jumala sulane. Pseudo-Dionysios Areopagita ütleb, et Jumalat ei saa tavalises mõttes teadvustada, kuid teda võib kogeda, temani võib jõuda ja teda on võimalik leida, kui teda õigesti otsitakse. Jumal on mõistusest täielikult väljaspool ja seetõttu on kontemplatsioon ainus tee „jumaliku pimeduseni”, mida inimõistus ei saa kunagi haarata.¹⁴⁸ See ei ole vastandite ühinemine, vaid see teostub viisil, et inimene tõuseb jumaliku juurde ja jumalik laskub inimese tasandile, kusjuures neid ühendavaks lüliks on *logos*, Jumala Poja sünd Sõnana inimese hinges. Müstiline kogemus on seega lõpliku kohtumine lõpmatuga – transtendentne kogemus.

Mertoni müstika tuum on see, mida idakristluses nimetatakse *theosiseks* (θεωσις), inimeste loomine Jumala kuju järgi, nende jumalasarnasus. Teoloogiliselt võib seda nimetada „deifikatsiooniks” või „divinisatsiooniks”, jumalikustumiseks, kus inimene teadvustab puhast ühendust Jumalaga. Õigeusu müstikas on see väga tähtis idee. Mertoni jaoks „tähendab kristlaseks olemine ... sügavat pühendumist müstilisele elule”¹⁴⁹, kus „inimene sarnaneb Jumalaga niivõrd, kuivõrd ta on kontempleerija”¹⁵⁰ ja kus inimese kõrgeim identiteet on leitav ainult ühenduses Jumalaga, sest „tema jaoks oleme me loodud, temas valdame me kõiki asju”¹⁵¹. Sellise uskumuse esitas kõige klassikalisemal kujul Athanasius: „Tema (Jumal) sai inimeseks, et meie võiksime saada Jumalaks”¹⁵².

¹⁴⁸ King, *Christian Mystics*, lk 92.

¹⁴⁹ Thomas **Merton**. *Life and Holiness*. New York, Image Books, 1964, lk 58.

¹⁵⁰ Merton, *Life and Holiness*, lk 32.

¹⁵¹ Merton, *Life and Holiness*, lk 43.

¹⁵² Merton, *Life and Holiness*, lk 21.

Mertoni müstikas on *theosis* lahutamatu seotud armastusega: „Inimese suurim väärtus, tema kõige põhilisem, hädavajalikum ja hinnatuim jõud, tema inimsuse lähedasem saladus on tema võime armastada. See jõud inimese hinge sügavikus märgistab teda Jumala kujus ja sarnasuses”¹⁵³. Merton on kristotsentriline müstik, sest tema käsitluses on Jeesus Kristus fundamentaalne, põhiline Jumala kuju või ikoon.¹⁵⁴ „Mis on üksildasem kui surm? Astuda vastu tühjusele, kuristikule, kõrbe näivale lootusetusele ja kohata seal uue elu imet, Kristust, eshatoloogilise lootuse rõõmu, mis on täitunud saladuses. Selline on munga kutsumus.”¹⁵⁵

Merton nägi kontemplerivat munka kui pääsjat, kes aitab maailma pimedal ajastul: „Meie tehnoloogilise barbaarsuse öös peavad mungad olema puud, mis eksisteerivad vaikselt pimeduses ja puhastavad oma elutähtsa kohalolekuga õhku”.¹⁵⁶ Mertoni arvates oli müstika aluseks müstiku armastus Jumala vastu, mis „kannatab ängistuse all ja tuleneb arusaamisest, et ta ei tea enam, mis on Jumal ... (et) ei ole olemas „taolist asja” nagu Jumal, sest Jumal ei ole „mis” ega „asi” vaid puhas „kes””.¹⁵⁷ Munk peab kaduma surmas, mis on tegelikult tõeline elu. Klooster ei tohi olla „surnukamber, muuseum või varjupaik. Munk jääb maailma, millest on ta pagunud, ta jääb tegevaks, kuigi varjatud jõuks selles maailmas”.¹⁵⁸

Mertoni müstika kuulus apofaatilisse traditsiooni ning see domineeris kogu tema kirjanduslikus pärandis. 1951. aastal märkis Merton, et kristlik müstika jaguneb kaheks: valguse ja pimeduse müstikaks. Hilisemates töödes püüdis Merton kokku viia apofaatilise ja katafaatilise müstika, liikuda väljapoole jaatavat ja eitavat teoloogiat. Oma elu viimasel aastakümnel hindas ta kõrgelt õigeusu hesühastilist valgusmüstikat ning reisil Aiasse 1968. aastal mõjutas teda sümbolistlik ja kirev Tiibeti budistlik müstika. Mertoni kirjutised näitavad, et ta eelistas valdavalt apofaatilist traditsiooni. Pimeduse ja öö sümbolid esinevad tema loomingus valguse sümbolitest märks sagedamini. Merton pühendas palju rohkem tähelepanu hinge teravale kannatusele pimeduses, kui tema rõõmule

¹⁵³ Merton, *Life and Holiness*, lk 65.

¹⁵⁴ King, *Christian Mystics*, lk 81.

¹⁵⁵ Merton, *Contemplation in a World of Action*, lk 253.

¹⁵⁶ Thomas **Merton**. *The Monastic Journey*. Garden City, New York, Image Books, 1969, lk 61.

¹⁵⁷ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 13.

¹⁵⁸ Thomas **Merton**. *The Silent Life*. London, Burns & Cates, 1957, lk 77.

ekstaatilises valguses. Ta väidab, et apofaatiline traditsioon toob esile kõige põhilisema usutõe: Jumala olemus on väljaspool inimmõistust ja teadmist. See on „rõõmust valgustatud pimedus”. Just pime öö toob Kristuse „lähemale ja ühendab meid temaga palju lähedasemalt, kui ükskõik milline valgus.” Jäädes seisukohale, et Jumalat ei ole võimalik teada, võlusid Mertonit rohkem pimeduse ja tühjuse sümbolid, mis lubasid tal keskenduda müstilistele kogemustele, aga mitte nende teoloogilistele rakendustele. Kontemplatsiooni ümbritseb Mertoni meelest pimedus. Just pimeduses toimub ettevalmistus müstiliseks ühenduseks: „Inimene õpib tunda kontemplatsiooni tähendust, kui ta otsib intuiitiivselt ja spontaanselt pimedat ja tundmatut viljatuse teed, eelistades seda teisele tee.”¹⁵⁹

Selleks, et mõista ängi rolli Thomas Mertoni müstilises ja apofaatilises teoloogias tuleb esmalt uurida etappe, mida läbib hing kontemplatsioonis Jumalat ja ehtsat „mina” otsides. Alguses tunneb hing ainult valu ja pimedust. Teisisõnu ületab ta katsetes Jumalani jõuda mõtted ja tunded üle, kuid satub pimedusse, kus tal on vaja kogeda hingepiinu ja valu ning tunnetada oma tühisust Jumala ees; see päästab ta enesepettusest, oma petlikust, sotsiaalselt konstrueeritud „minast”. Kui hing näeb oma patust, tunneb ta harduslikku hirmu ja ängi ning mõistab oma tühisust. Valgust, mida Jumal laseb müstilise kogemuse läbi hinge paista, võrdles Merton päikesekiirega, mis satub haigesse silma – lõpmatu Jumala puhtus pimestab ebatäiusliku hinge, paisates selle ängistusse ja viies tõelise kahetsuseni. Merton kirjutas, et „ööpimedus parandab südame mõtteid. Hääletu „usu öö” muudab need lihtsaks ja puhtaks”¹⁶⁰. Kui Jumalat igatsev hing jõuab oma tühisuse tippu, hakkab seda juhtima Vaim ja see kogeb oma ehtsat „mina”. Tee Jumala juurde kulgeb läbi pimeduse, tuntud ja harjumuspäraste orientiiride kaotamise, läbi selle, mida psühholoogid nimetavad eksistentsiaalseks ängiks ja hirmuks olemise absurdsuse ees. Kontemplatsioon mängib siin kahekordset rolli: esiteks, see viib inimese iseenda juurde, aidates vabaneda kõigest ebavajalikkusest, et siseneda Jumalat otsides pimedusse; teiseks, see juhatab inimest pimeduses, annab talle võimaluse otsida Jumalat täielikus armastuses ja usalduses ning leida Jumala sügavalt oma sisemusest.

¹⁵⁹ Merton, *The Silent Life*, lk 23.

¹⁶⁰ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 82

Oma tühisuse tunnistamine on alles raskuste algus. Sellise inimese jaoks algab Risti Johannese „hinge pime öö”, s.t toimub sisemine murrang, palve muutub kuivaks, meditatiivne palve hakkab tüütama ja jumalateenistus vaevama. Sel otsustaval palveelu hetkel taganevad paljud, sest Jumala asemel leiavad nad ainult pimeduse. Tõeline kaemus sünnib kõrbes, s.t veevaesel pinnal. Kõik, kes siia sattuvad, saavad Mertoni arvates siiski usaldusväärse tunnustähe, et kõike kaotades nad siiski võidavad midagi, et Jumal tegutseb neis kõigele vaatamata. Kõrb saab puhastumise kohaks. See, kes tunneb seletamatut, kuid jõulist tõmmet kõrbesse ja pimedusse, asub kontemplatsiooni eelastmel. Mõnikord tundub talle, et Jumal on ta hüljanud. Ta esitab küsimusi oma elu tähenduse ja hinna kohta ehk vaatab eksistentsiaalsesse sügavikku, nagu kirjutasid Camus ja Sartre. Kristlane ei peagi täielikult rahulduma absurdse eksistentsiga absurdses maailmas. Ta peab lihtsalt iseenda täielikult unustama ja alustama tõsist palvetamist. Kui kristlane näeb, et Jumal elab temas, siis ta ei mõtle enam sellest, et teda armastab keegi kaugel olev Looja. Kui Jumal on tema sees, ei saa elu enam olla absurdne ja mõttetu.

Ainult ängis ja pimeduses inimene võib leida elava Jumala, sest „selles läbitungimatus pimeduses täidab Jumal teda nii, nagu on see ainult võimalik selles elus ... ta näeb, et sügav öö muutub päevaks ja tema usk hakkab nägema”¹⁶¹. Kontemplatsioonis inimene kaob Jumalas, jääbki ainult Jumal. Pimeduses ja ängis inimene saab osaks Jumalast. Ta otsib Jumalat ja ennast tühjendades leiab ta Jumala, kes osutub ise „tühjuseks”, „olematuseks”, sest Jumal on täielikult ebamaine ja samal ajal ometi maailmas. Jumal ületab igasugust inimloomust. Suured kristlikud müstikud, kelle traditsiooni Merton päris, rääkisid samuti Jumalast kui „eimiskist”. Jumal on lõpmatu ja asub seega „miski” piiridest väljas, s.t väljaspool kõiki mõistetavaid, tajutavaid ja väljendatavaid asju. Mertoni arvates seisneb tänapäeva probleem selles, et inimene ei ole enam „ise”, ta on võõrandunud oma sisemisest olemusest. Kaasaegne ühiskond on ummikus. Püüdes kõiki võrdsustada ta tegelikult ängistab ja surub inimest maha, jätab ta ilma üksildusest, mis on ainus koht oma ehtsa „mina”, oma sisemise olemuse ja Jumala leidmiseks. Kui inimene satub kas omal soovil või oludest tingituna

¹⁶¹ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 105.

üksildusesse, siis tabab teda meeleheide ja rahutus, ta hakkab mõtlema surmast ja tunneb hirmu elu mõttetuse ja tühisuse ees. Samas ei ole tal midagi, millega saaks seda tühisust kaotada või täita.¹⁶²

Mertoni varasemad tööd samastasid vaimse pimeduse sageli kannatuste, katsumuste ja kuivusega. Sellised kannatused soodustavad tavalistest naudingutest loobumist ja suurendavad eneseavastamist. „Kõige tavalisem tee kontemplatsioonini on läbi kuiva kõrbe, kus sa ei näe mitte midagi ja oled teadlik vaid teatud sisemisest kannatusest ja ängist, kuid tunned end siiski selles pimeduses ja kuivuses hoituna ja kaitstuna, sest see on ainus koht, kus sul on võimalik leida püsivust ja rahu.”¹⁶³ Merton rõhutab seega ängistuse kogemuse askeetilist olemust, kuid see ei tähenda, et ängistust peab tajuma ainult negatiivsena. See on ühtlasi ka Jumala armu tunnus: „Sügavat ängi ja ööd tuleb näha sellistena, nagu nad on: mitte karistuse, vaid puhastuse ja armuna. Muidugi om see Jumala suur and, sest just selles punktis kohutme me tema täiuslikkusega.”¹⁶⁴ Mertoni kirjutised pimeduse katsumustest omandasid varasemast eksistentsiaalsemad jooned viiekümnendate keskel. Ta laiendas oma kannatuse ja puhastumise kontseptsiooni, lisades sellele kriisi, konflikti, riski ja ängi mõisteid. „Ärgu keegi lootku leida kontemplatsioonis väljapääsu konfliktist, ängist või kahtlusest,” hoiatas ta lugejaid oma „Kontemplatsiooni seemnete” 1961. aasta väljaandes¹⁶⁵. Uskudes, et äng ja hirm on elu paratamatud, möödapääsmatud koostisosad, pidas Merton neid vajalikeks, et kasvatada ja intensiivistada finiitsuse ja puudulikkuse äratundmist. Isegi hästi korrastatud ja produktiivselt elatud elus peitub Mertoni meelest irratsionaalsuse, kimbatuse, mõttetuse ja ilmse kaose kuristik. Merton kiitis heaks psühhoanalüütiku Reza Arastehi väitekirja teesi, et äng on vajalik genereerimaks jõudu, mis viib psühholoogilise integratsioonini. „Kahetsust on lihtsam taluda, kui ängi, sest see on keskendunud millelegi kindlale, selgelt määratule.”¹⁶⁶

¹⁶² Jeff **Merrion**. *From Nothing to Nothing: Merton's Modern Mysticism*. http://soundideas.pugetsound.edu/writing_awards/6/ (02.05.2015).

¹⁶³ Thomas **Merton**. *Seeds of Contemplation*. Norfolk, Conn., New Directions Publishing Corp., 1949, lk 190.

¹⁶⁴ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 100.

¹⁶⁵ Merton, *New Seeds of Contemplation*, lk 12.

¹⁶⁶ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 98.

Merton väitis, et kahtlus ja endale küsimuste esitamine on elu mõtte taipamiseks absoluutselt vajalikud. Ta samastas ängi iseendast loobumise ja Kristusele loovutamise. Ilma võitluse ja sisekriisita ei saa keegi ängistusest vabaneda. Oma elu viimasel aastakümnel ütles Merton, et kuigi segadused elus tekitasid temas suurt ebakindlust ja rahutust, siis „minu depressiooni ja meeleheite hetked osutusid uueks alguseks”¹⁶⁷. Merton uskus, et konfliktne ängistuse kogemus on vajalik kontemplatiivseks kasvuks ja aitab kaasa järkjärgulisele muutumisele. Merton nägi ängistuse suurimat väärtust just inimese „mina” uuenemise, teisenemise soodustamises. Inimene peab Jumalat kannatlikult usaldama isegi kõige pimedamas kuristikus, eimiskis, ta peab „olema võimeline jääma üksildusse ja isolatsiooni, oodates kuivuses, ängistuses ja pimeduses Jumalat”¹⁶⁸. Uskudes, et pime öö on vajalik eelaste Jumalaga ühinemisel, ei rõhuta Merton liialt selle tekitatud kannatusi. Kontemplatsiooni võime puudumisest tekkiv ängistus ja vaimse lohutuse puudus tuleb vastu võtta vaikselt ja kannatlikult. Tõeline pime öö on Jumala and, mis paljastab ego ja jätab selle ilma rahulolust, kuid juhatab samal ajal hinge „mina” uuestisünnini Jumalas. Merton peab seega nii pimedust kui ka ängistust vajalikuks hingeseisundiks ja kogemuseks, mis eelneb Jumalaga ühinemisele.¹⁶⁹ Vahel on ta üpris radikaalne, öeldes, et „kui kristlane ei osale mingil määral ängis, kaotustundes, ängistuses, ristilöödu mahajäetuses ja viletsuses, ei saa ta tegelikult siseneda liturgia, armulaua müsteeriumisse.”¹⁷⁰

2.4.1. Religioosse ängistuse tekkimise põhjustest ja funktsioonist

Tuntud 20. sajandi filosoof Henri-Louis Bergson viitas seoses müstikaga kahele ängistuse tekkimise põhjusele. Esimene müstiku ängistuse põhjus on see, et müstiline nägemus ei ole püsiv. Kuna nägemus ei ole püsiv, hajub see minevikku, ja sellega kaasneb müstiku enda tõelise elu hääbumine, surm. Teine põhjus on see, et müstiku elu ei ole veel jumalik. Isegi kui ühinemine Jumalaga on

¹⁶⁷ Thomas P. McDonnell. *A Thomas Merton Reader*. New York, Harcourt, Brace and World, 1962, lk 10

¹⁶⁸ Merton, *What is Contemplation*, lk 24.

¹⁶⁹ Teahan, *A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition*, lk 270–271.

¹⁷⁰ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 106.

lähedal, isegi kui ei ole enam mõtte ja mõtte objekti distantsi ega armastaja ja armastatu radikaalset eristumist, on müstiku sees ikka midagi, mis jääb sellest ühinemisest väljapoole. Ühinemine ei ole seega totaalne ja jääb seetõttu ebaselgeks. Jumal ei saa võtta müstiku tahtet. Kui müstik tegutseb, siis tema tegu võib lähtuda temast endast, tema inimlikust tahtest. See tahte ja teo vastavuse puudumine Jumala suhtes tekitab ängistust ja ärritust. Bergson leiab, et kui see ängistus täidab ühel hetkel müstiku täielikult, asendades nägemusest tulnud rõõmu, siis saab ängistusest tõuge, mis paneb müstikut kontemplatsioonist edasi liikuma. Nägemus kaob ja müstik leiab iseennast üksi, paljana, kaduvana. Siin kasutab Bergson samuti Risti Johannese terminit „pime öö”. Bergson ütleb, et pimedada öö idee on „võib-olla kõige tähtsam, kuid igal juhul üks peamisi ideid kristlikus müstikas”. Ta ütleb nii, sest pime öö viib müstiku müstika „selguse faasi” ja see on viimane ettevalmistav aste tegutsemaks Jumala tahte järgi.¹⁷¹

Ka ühe tuntuima naismüstiku Teresa Avilast teoses „Sisemine loss” leiab Terrance G. Walsh neli kartuse tüüpi: 1) surma ja kannatuse kartus, mida põhjustab patt; 2) Issanda kartus või piibellik vagadus; 3) radikaalne enesekahtlus; 4) eksistentsiaalne ängistus või alusetus. Võimatus integreerida müstilisi ühenduse seisundeid konkreetse eksistentsiga tõukab müstikut kahtluse ja ängistuse eksistentsiaalsesse seisundisse. Hirm tekitab patuse hinge ja jumaliku aluse omavahelise suhestumise tagajärjena ning ilmub esmalt seal, kus patune hing tunnistab oma täielikku erinevusest ehtsast „minast”. Patt võõrandab inimese autentsetest tegudest ja täidab ta oma mitteolemisega seotud abitusest ja nurjumisest tekkiva ängistusega. Hirm algab seega arusaamisest, et inimene on oma vaimsest olemusest, ehtsast „minast” eemaldunud. Konkreetse, petlikust „minast” mõjutatud eksistentsi ja tõelisest „minast” leitud vaimse identiteedi vahel valitseb pinge. Teadmine inimese patusest sisaldab aga alati võimalust, et inimene võib leida Jumala armu abil oma tõelise identiteedi. Eksistentsiaalne kontrast äratav seega hinges tänu Issandale tema mõõtmatu armu ja soosingu eest. Selline lugupidamine viib inimest iseenesest Jumala poole. Hirm Issanda ees on pidev tunnistus hinge eksistentsiaalsest alusetusest ja sõltuvusest. Inimese finiitsus näib olevat ängistuse allikas, mis muudab hädavajalikuks sügavama suhte

¹⁷¹ Leonard **Lawlor**. *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. London, Biddles Ltd, 2003, lk 102.

jumaliku vaimu ja inimlikkuse vahel. Hans Urs von Balthasari arvates süvendab äng usu, armastuse ja lootuse väärtusi, puhastades need kõigist omakasupüüdlikkuse märkidest. Eksistentsiaalne hirm, mille kutsub esile inimese abitus ja alusetus ajas, vabastab hinge liiga lihtsakoelisest usust ja loob pimeduses võimaluse päästeks, mille saab anda ainult Issand ise.¹⁷²

Mertoni ängistuse kirjeldustest tuleb välja, et tema arvates põhjustab ängistust ka sügav vastuolu või ebakõla inimese tühja, auahne, valeliku, sotsiaalselt konstrueeritud „mina”, s.t. petliku „mina” ja inimese tõelise sügavama olemuse ehk ehtsa „mina” vahel. Selle vastuolu kogemine ja seeläbi tekkiv arusaamine oma seotusest pärispatuga paneb inimese tundma rahutust seni, kuni vastuolu lõpuks kaob ning ehtne „mina” võidutseb petliku „mina” üle. Merton eraldas ängistusele erilise koha selles müstilises protsessis: „See ongi just ängi funktsioon – lammutada see petlik sisemine klaasist maja ja päästa inimene sellest. See on äng ja ainult äng, mis ajab inimest välja privaatsest, isiklikust pühamust, kus tema üksildus muutub ilma Jumalata tema jaoks õuduseks. Ilma ängita, rahutukstegeva võimeta näha ja ümber lükata vagade ideede ja kujutluste ebajumalakummandamist, võib inimene endaga rahun edasi elada, oma „sisemise eluga” meditatsioonis, liturgias või mõlemas.”¹⁷³ Teadlikkus oma petlikust „minast”, selle halbadest mõjudest ning sellest vabanemise vajadusest tekitabki ängistust, „tunnet, et inimene on võlts mitte nii väga moraalsete või sotsiaalsete normide, kui just oma sisemise tõe suhtes. „Äng” ei ole seega lihtsalt lapselik karistuse kartus, naiivne süütunne või hirm tabude rikkumise ees. See on sügav teadlikkus, et inimene võib suhetes enda ja teistega tugineda „halvale usule”; et ta elab vales.”¹⁷⁴

Mertoni ängi ja selle tagajärjede kontseptsioonis võib näha Kierkegaardi ja Sartre'i mõtete sünteesi. Sarnaselt Mertoniga on Kierkegaardil äng pärispatu funktsioon, mis võõrandub „vabaduse tegelikkusest” – tegelikkusest, mida „mina” sõltuvuse alati tagasi tõrjub. Veelgi enam, vabadus on võimalus, kuid seda ei teadvustata, sest inimese emotsioonid ja tunded on pidevalt suunatud millelegi,

¹⁷² Terrance G. Walsh. *Writing anxiety in Teresa's „Interior Castle“*. <http://cdn.theologicalstudies.net/56/56.2/56.2.3.pdf> (02.05.2015).

¹⁷³ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 108.

¹⁷⁴ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 24.

näidates „mina” olematust ja selle vabaduse puudust. Merton ühendab selle ängi kirjelduse Sartre'i „halva usu” ideega. Mertoni kohaselt nõuab pattulangemisele järgnenud inimkonna seisund, et inimene elaks „halva usu” või enesepettuse seisundis. Kas siis teadvustatult või alateadvuslikult, kuid petlik, sotsiaalselt vahendatud „mina” peab olema tingimata ehtsa „minaga” vastupidisel seisukohal. Äng või hirm tekib siis, kui inimene saab teadlikuks, et ta elab „halvas usus” iseenda (vastuolus ehtsa „mina”) ja teistega.¹⁷⁵ „Just äng ja sisemine kriis sunnivad meid otsima tõde, sest nad teevad meile selgeks, et me oleme uppunud oma valelikkuse põrgusse.”¹⁷⁶ Inimene on läbikukkunud katsetes mõista oma elu tõelisi eksistentsiaalseid vajadusi, seda, mida ta tegelikult vajab, ja tema elu on muutunud mõttetuks. Mõttetus ja selle kogemine inimese poolt on Mertoni arvates samuti üks ängistuse tekkepõhjuseid: „Kui ma väldin ängi, mis tuleb minu mõttetuse esimesest kogemusest, ei saa ma leida oma „tähendust”. ”¹⁷⁷ Selle üldise eksistentsiaalse läbikukkumise hinnaks on süütunne: „See süü on reaalne, mitte lihtsalt neurootiline äng. See on hüljatuse ja nurjumise tunne, mis vaevab inimest, kes ei ole kooskõlas oma sisemise tõega.”¹⁷⁸ Ängistuse tekkepõhjus võib Mertoni meelest olla ka usu puudumine: „Uskmatus tõeline probleem on minu arvates kõige kesksam neile, kes mingil määral tunnevad Jumalat, kuid ei suuda temasse uskuda. See ambivalentsus paiskab nad sageli kõige teravamasse vaimsesse ängistusse.”¹⁷⁹

Ängistuse põhifunktsioon on vabastada inimene tema petlikust „minast” ja sellega kaasnevatest väärtunnetest ning viia ta ühendusse Jumalaga: „Äng ja patustaja süü näitavad talle veelgi selgemalt, et kõik, mida ta vajab, on lepitus Jumalaga [...] äng, mis lihtsalt tõukab inimest sügavale iseendasse ja eeldatavasse kontemplatsiooni, ei ole nii tõsine. Ainult täielik ja autentne puhastumine on see, mis pöörab inimese nii täielikult pahupidi, et tal ei ole enam „mina”, mida kaitsta, ei ole intiimset pärandit, mida kaitsta kujutletavate lagunemiste eest. Teisisõnu (Gabriel Marceli järgi), äng vabastab meid omamise, valdamise meelsusest, meie

¹⁷⁵ Merrion, *From Nothing to Nothing: Merton's Modern Mysticism*.

¹⁷⁶ Thomas Merton. *Conjectures of a Guilty Bystander*. Garden City, New York, Doubleday, 1965, lk 183.

¹⁷⁷ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 168.

¹⁷⁸ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 97.

¹⁷⁹ Merton, *The Ascent to Truth*, lk 40.

enda olemise ja armastuse väe „omamisest”, et me saaksime lihtsalt olla täielikult avatud (pööratud seest välja) kaitsetuses, mis on täiuslik lihtsus ja täiuslik and.”¹⁸⁰ Merton näeb ängi ka inimese sõltuvusest, finiitsusest ja ülimast „olematusest” tuleneva ettekujutuse ja tajuna: „Meie „olematus” on seega midagi enamat kui loodu sõltuvus. See on seotud patuse inimese ängiga, kes on võõrandunud Jumalast ja iseendast, sattunud koos oma sõltuvuse ja pahatahtlikkusega mässulisse vastasseisu tõega.”¹⁸¹ Petlik „mina” katab patuna ehtsat „mina” ja eraldab inimest nii Jumalast kui ka iseenda tõelise olemuse taipamisest ning ainult ängistus võib eemaldada petliku „mina” loodud kujutised. Petlikust „minast” vabanemine eeldab täielikku usaldust ja Jumala tahele alistumist, kuid „seda enesealistamise väge on võimalik saavutada ainult taolises ängi kogemuses, mis haarab meid siis, kui me maitseme endasse suletud hinge kohutavat nutulaulu.”¹⁸² ning „inimene kohtub radikaalse ängiga iseenda olemuses: määramatu, palja ängiga [...] Selline inimene näeb, et ilma Jumalata ei ole tal enam voorusi, häid kavatsusi, ideaale, filosoofiat ega müstilist ühendust, mis võiks ta päästa tühjusest esile kerkinud näivast meeletehkest. Samal ajal näib ta olevat kaotanud veendumuse, et Jumal on või saab olla tema varjupaik. Näib nii, nagu oleks Jumal ise vaenulik või lepitamatu, või veelgi hullem, justkui muutuks Jumal ise tühjuseks ja ei olekski midagi peale tühjuse, olematuse, ängi ja öö”.¹⁸³

Ängistus näitab, et kõik objektiveeritav, millega inimene on harjunud ja mida ta peab elus tähtsaks, on tegelikult illusoorne ja tühine. Kuigi eri asjade ja kujutuste külge klammerdumine aitab inimesel tunda ennast rahulikuna, viib ängistus ta tagasi spirituaalse ebakindluse küüsi, näidates, et õige tee Jumala juurde kulgeb ainult läbi iseenda ja oma suurimate kiindumuste täieliku loovutamise Jumalale: „Äng on meie ebakindluse väljendus ilmalikus elus, mõistmine, et me ei ole ega saagi kunagi olla täiesti „kindlad”, et meile kuulub mingi väljakujunenud, selge vaimne staatus. See tähendab, et me ei saa loota iseendale, oma mõistusele, voorustele ja truudusele. Me näeme liigagi selgelt, et kõik meie „oma” on eimiski ja võib meid täielikult rikkuda. Teisisõnu, me ei

¹⁸⁰ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 109.

¹⁸¹ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 96.

¹⁸² Merton, *Contemplative Prayer*, lk 109.

¹⁸³ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 98.

tugine enam sellele, mis meil „on”, mis anti meile minevikus ja oli nõutav siis. Me oleme avatud Jumalale ja tema halastusele etteaimamatus tulevikus. Me usaldame täielikult tema armu, mis toetab meie vabadust tühjuses, kus me astume vastu ettenägematutele otsustele. Ainult siis, kui me laskume ängi, iseenda tühjuse keskmesse ning anname ennast Jumala armu ja nõustamise hoolde, saab ta meid tema enda valitud ajal suunama hakata, et me leiaksime tema, kaotades seejuures iseenda.”¹⁸⁴

Ängistus on Mertoni meelest vältimatu ja lähtub inimese ustavuse puudumisest oma eksistentsis peituva ehtsa „mina”, Jumala vastu. Ängist vabanemine saab aset leida ainult petliku „mina” mõju vähendades: „Äng jääb ka ehtsa vaimse arengu juures saladuslikuks, kõikjale tungivaks faktoriks, mida inimene ei saa mitte mingi impulsiivse ega suuremeelse tegevusega „minema heita” [...] „Ängi”, „olematuse” ja „öö” kogemused inimese südames on seega teadlikkus truudusetusest elutõele. Veelgi enam, see on teadlikkus truudusetusest kui parandamatusest, mida ilma armuta ei saa ületada. See on sügav, ebamäärane, metafüüsiline teadlikkus „mina” ja Jumala algsest vastandumisest, mille on tinginud temast võõrandumine ning saladusliku ja illusoorse, väärastunud „mina” külge klammerdumine. Tõsi, see, kes võtab kiriku sakramente vastu kohase meelelaadiga, võib siiralt uskuda, et ta on taastanud jumaliku soosingu, ent see ei vabasta teda „ängist” ja „ööst” seni, kuni ta püüab klammerduda eraldatud „mina” tühja illusiooni külge, mis kaldub Jumala vastu võitlema.”¹⁸⁵

2.4.2. Ehtsa „mina” leidmine kui ängist vabanemise viis

Merton kirjutas, et „inimese vaimset ängistust saab ravida ainult müstikaga”¹⁸⁶, pidades silmas, et Jumala kuju järgi, jumalasarnasteks loodud inimestele on vaimne õnnetus rahulduda oma välise identiteedi, s.t petliku „minaga” ning loobuda võimalusest avastada kontemplatsioonis oma tõeline „mina” ning ühineda selle kaudu iseendas Jumalaga. Merton oli veendunud, et äng on ületatav, kuid on vaja aru saada, et oma ehtsa „mina” avastab inimene ainult siis, kui ta kaob Jumalas. Ta kirjutas: „Munk leiab oma sisemise olemuse ja

¹⁸⁴ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 101.

¹⁸⁵ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 97.

¹⁸⁶ Merton, *The New Man*, lk 80.

maailma olemuse kõige viimases sügavikus, selle keskmes, seal, kus näib avanevat ahastuse kuristik. Ta puutub kokku meeleheidega ja loobub sellest, nii nagu Camus' inimene puutub kokku „absurdiga” ja ületab selle oma vabadusega.”¹⁸⁷ Need sõnad kehtisid Mertoni arvates ka ilmalike kohta. Iga inimene võib enda sisse vaadates näha, et temas haigutab kuristik, mille saab täita ainult Jumal. Mertoni jaoks ei ole inimest piinav äng ebaõnne tunnuseks, vaid tõukeks, ajendiks, ergutuseks valu ületamisele ning vaimsele kasvule ja arengule. Inimene peab pöörama oma näo ängi, hämmelduse ja tarbetuse poole, leidma nende keskel tõelise armatuse, lootuse ja valguse. Merton kirjutas vaimsusest, mis muudab inimest seestpoolt. Sisemine eelneb välisele ja kui inimene õpib kontemplatsiooni kaudu „olemist”, siis sünnivad tema teod sügavikust, kus ta on Jumalaga üks, aga mitte tema „egost”. „Kogu elu aluseks on kahtlus ja endale küsimuste esitamine, mis varem või hiljem peab meid juhtima elu lõpliku tähenduseni. See eneseküsitlemine ei saa kunagi toimuda ilma teatud eksistentsiaalse ängi, ebakindluse, „kaduvuse”, pagenduse või patu tundeta.”¹⁸⁸

Merton kirjutab, et „vaimse elu täieliku küpsuseni ei saa jõuda enne, kui me oleme esmalt läbinud ängistuse, pahameele ja hirmu, mis kaasnevad alati „vaimse surma” sisemise kriisiga, milles me lõpuks loobume oma kiindumusest välisesse „minasse” ja alistume täielikult Kristusele. Kui see alistumine leiab tõeliselt aset, siis ei ole enam kohta ängile ega hirmule. Ei ole mingit kahtlust või kõhklust selle mõistuses, kes on täielikult ja lõplikult otsustanud otsida ja teha ei midagi muud, kui täita ainult Jumala armastuse soove. Nagu Püha Benedictus üteb, „täiuslik armastus peletab ängi”, ja äng ise muutub armastuseks, usalduseks ja lootuseks. Risti Johannes näitab, et pimedada öö ülesanne ei ole lihtsalt karistada ja vaevata inimese südant, vaid see vabastada, puhastada ja valgustada seda täiuslikus armastuses. Läbi ängi kulgev tee ei vii meeleheiteni, vaid täiusliku rõõmuni; mitte põrguni, vaid paradiisini.”¹⁸⁹

Nii on ängistus Mertoni meelest ületatav ja lõpuks teiseneb see positiivseteks kogemusteks ja tunneteks. Pimedus muutub valguseks. See, kes leidis oma ehtsa „mina”, alistus Kristusele ja andis ennast täielikult Jumala

¹⁸⁷ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 25.

¹⁸⁸ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 24–25.

¹⁸⁹ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 110.

armastuse meelevalda, ei koge enam ängistust või meeleheidet ega vaja mingeid vahendeid nende negatiivsete tunnete mõju leevendamiseks. Kui ängistus on oma „rolli” täitnud ja juhtinud inimese petlikust „mina” juurest ehtsa „minani”, siis ta taandub, vabastades kohta rõõmsamale ühinemistundele. Kindel on aga see, et ängistuse muutmiseks positiivseteks tunneteks peab inimene esmalt „lubama heita ennast palja ja kaitsetuna selle ängi keskmesse, kus me seisame tühjuses üksi Jumala ees ilma seletuste ja teooriateta, sõltudes täielikust tema hoolest ja tajudes oma äärmist vajadust tema armuanni, halastuse ja usuvalguse järele.”¹⁹⁰ ning „me peame eemalduma (õiges kristlikus tähenduses) välistest asjadest ja minema läbi oma hinge keskme, et leida Jumal. Me peame taastama oma ehtsa „mina”, vabanedes ängistusest, hirmust ja ülemäärastest soovidest”.¹⁹¹

¹⁹⁰ Merton, *Contemplative Prayer*, lk 69.

¹⁹¹ Merton, *The New Man*, lk 81.

III. PAUL TILlich JA THOMAS MERTON: ONTOLOOGILINE VS RELIGIOOSNE ÄNG

3.1. Paul Tillich ja Thomas Mertoni üldine taust ja võimalikud omavahelised seosed

Paul Tillich oli Ameerika Ühendriikides töötanud saksa päritolu protestantlik süstemaatiline teoloog ja eksistentsiaalne filosoof, Thomas Merton aga rängesse trapistide orduisse kuulunud katoliku munk, askeet ja kirjanik, kes elas suurema osa oma elust Ameerika Ühendriikides Ketsemani kloostris. Mõlemad olid oma valdkonnas kuulsused ja autoriteedid – Paul Tillich akadeemilises teoloogias ja sotsiaaleetikas, Thomas Merton eelkõige kristlikus müstikas, kuigi ta tegeles väga erinevate küsimustega. Ta oli ka religioonidevahelise dialoogi üks esimesi pioneere. Samuti tundis ta suurt huvi mungaelu ning tänapäeva inimeste vaimsete ja sotsiaalsete probleemide võimalike lahenduste vastu. Ta oli ühiskonnakriitik ja patsifist.

Tillich sai eriti tuntuks 1951. aastal, kui anti välja tema „Süstemaatilise teoloogia” esimene osa. Mertoni kuulsus ulatub juba 1948. aastasse, kui avaldati tema biograafiline teos „Seitsmeastmeline mägi” (Inglismaal ilmus see pealkirja all „Valides vaikuse”), mis sai bestselleriks, nagu ka tema raamatuke „Kaemuse seemned”, mis sisaldas mõtteid vaimulikel teemadel. Mõlemad olid väga andekad ja produktiivsed kirjanikud, Tillichil sulest ilmus umbes 500 teost (raamatud, artiklid, jutlused ja esseed) ning Mertoni bibliograafia koosneb enam kui 70 raamatust, millele lisanduvad tema päevikud, artiklid, luuletused ja ülimahukas kirjavahetus teoloogide, eri religioonide õpetlaste, jpt.

Tillichil elu oli väga tihedalt seotud sekulaarse maailmaga, Mertoni eluviis (mis oli elu lõpuaastatel peamiselt eraklik) oli aga tingitud erakordselt rängest kloostrikorrast ja sellega kaasnevatest reeglitest. Tillichil puhul oli tegemist akadeemilise teoloogiga, Mertoni puhul kontempleriva mungaga. Need näivad täiesti erinevate maailmadena, kuid siiski on mitmeid faktoreid, mis aitasid mul neid mehi teatud ulatuses üheskoos vaadelda ja uurida.

Mõlemat mõjutas tugevalt 20. sajandi maailm, eriti sündmused Ameerika Ühendriikides, ja see leidis kajastamist ka nende kirjutatud teostes. Mõlema mehe kirjutistes esinevad teatud sotsiaalsed, aga ka eksistentsialistlikud ja isiklikud motiivid, mõisted ja kontseptsioonid, näiteks: Jumal kui Olemise Alus; seos olemuse (essentsi) ja olemise (eksistentsi vahel); „indiviidi” tähendus; olemuslikustamine ja jumalikustamine; autonoomia, heteronoomia ja teonoomia; inimkonna solidaarsus. Paul Tillichi puhul tingis selle asjaolu, et oma teoloogiliselt orienteeritud eksistentsialistlikus filosoofias eraldas ta tähtsa koha ontoloogiale, s.t õpetusele olemisest, ja ontoloogilistele kategooriatele. Thomas Merton kasutas aga eksistentsialistlike mõisteid peamiselt seoses oma müstilise antropoloogiaga ehk kirjeldades tõelise ja ehtsa ning petliku ja illusoorse „mina” dihhotoomiat.

Tillichi ja Mertoni ühismõistete hulka kuulub ka eksistentsiaalses ja religioosses tähenduses mõistetav äng või ängistus, mida nad mõlemad käsitlevad oma kontekstis. Tillichi eksistentsiaalse ängi käsitus on vist kõige ulatuslikum 20. sajandi teoloogidest, ängi analüüsi leiab peamiselt tema kõige loetavamast raamatust „Julgus olla” (kirjutatud 1952. aastal) ja „Süsteematilise teoloogia” teisest osast, kus ta kirjeldab oma teoloogia metafüüsilisi aluseid. Merton käsitleb ängi ainult ühes, kõige hilisemas teoses „Kaemuslik palve”, kuid tema käsitus annab päris korraliku ettekujutuse, kuidas ta ängi mõistis, millega seda seostas ja millist funktsiooni see tema müstilises teoloogias täitis.

Kuigi mitte Mertoniga võrdsel määral, huvitus ka Tillich müstikast. See avaldus peamiselt tema valmisolekus tunnistada, et müstika võib esindada religiooni eksistentsiaalset elementi ja „kuulub tingimata religiooni loomuse juurde [...] see on iga religiooni süda”.¹⁹² Tuleb samuti märkida, et nii Tillich kui ka Merton olid rohkem või vähem mõjutatud 20. sajandi eksistentsialistlikust filosoofist Martin Heideggerist ja samasse koolkonda kuulunud 19. sajandi filosoofist Søren Kierkegaardist. Samas olid nad mõlemad küllaltki iseseisvad mõtlejad, mis väljendub nii Tillichi kui ka Mertoni teostes ja elus. Nende sarnasuste hulka võib lisada ka ühise huvi kunsti, teoloogia ja vaimsuse seoste vastu. „Mõlemaid tunnustati panuse eest maailmarahu saavutamisse (1962. aastal

¹⁹² Paul **Tillich**. *Systematic Theology*. The University of Chicago, 1957, 2:83.

sai Tillich sai Saksamaa raamatukaubanduse rahuauhinna ja 1963. aastal anti Mertonile esimesena Katoliikliku Rahuühingu rahumedal). Mõlemad said kuulsateks Ameerikas, kuigi kumbki neist polnud sünnilt ameeriklane. Lõppude lõpuks, mis kõige tähtsam, tundsid nad ära konkreetse *kairose* (kreeka καιρός – „õnnistet aeg, jumalik silmapilk“) ja kutsusid oma kaasaegseid üles sellele vastama. Mõlemad pidasid *kairose* möödumist pettumuseks ja see pettumus mängis rolli nende järgnevates kirjutistes.”¹⁹³

3.2. Ängi ontoloogised ja religioossed juured: äng kui universaalne inimseisund?

Inimesed kogevad ängistust väga erinevates eluvaldkondades. Üsna tavaline on lähenemine, kus inimesed püüavad arvutada, kui tugevat ängistust üks või teine tegevus, isik, otsus või uskumus võib esile kutsuda ning kui palju jõudu peab kulutama, et sellest ängist vabaneda. Ernest Becker märgib oma „Surma eitamises“ õigesti, et „inimene on ülimalt ängile kalduv loom, kes pidevalt loob põhjusi ängistuseks isegi siis, kui neid pole”.¹⁹⁴ Psühholoogilise konstruktina erineb äng hirmust – see on instinktiivne, automaatne vastus, mille peamised tunnused on esiteks selle erilisus ja teiseks allika ebamäärasus. Ängi ei kutsu tavaliselt esile objekteeritav „miski”. Psühholoogias on äng ohu märguandeks. Eksistentsiaalses mõttes osaleb inimene just ängistuse kaudu elu situatsioonides. Emotsioonid või tunded, mis tõukavad inimest tegudele, sealhulgas ängistus, on eksistentsiaalsed, sest olukordades, kus neid tundeid kogetakse, toovad nad nähtavale inimese eksistentsi erilisi tähendusi. Samuti nimetatakse neid emotsioone ontoloogilisteks, sest neis sisaldub ka inimese kui olemise elementaarne enesejaatus. Näiteks on surmaäng eksistentsiaalne, sest põhineb universaalsel, intuitiivsel teadlikkusel kõige oleva kaduvusest. Samal ajal on see ontoloogiline seoste tõttu viisiga, kuidas inimesed kogevad olemist ja sellele järgnevat mitteolemist. Kui psühholoog võib rääkida „ängi või süütunde omamisest”, siis eksistentsialist räägib „ängistatud või süüdi olemisest”, sest see

¹⁹³ Robert **Giannini**. „Paul Tillich and Thomas Merton: Kairos and the Ascetical Life”. – Frederick J. Parella (ed). *Paul Tillich's theological legacy: spirit and community*, Walter de Gruyter, 1995, lk 144.

¹⁹⁴ Ernest **Becker**. *The Denial of Death*. Simon and Schuster, 1997, lk 17.

emotsioon asub inimese olemise ja tema kui isiku väärtuse tuumas. Ängi nähakse seega universaalse omadusena, mis on inimesele sündides kaasa antud.

Ängistuse kogemus võib olla nii ontoloogilist kui ka religioosset laadi. Ontoloogiliselt kogetakse ängi eelkõige siis, kui mitteolemine ähvardab olemist ning inimene tunneb oma finiitsust mõistes rahutust ja sügavat meeleheidet, tühjust, mõttetust ja alusetust. Tillich'i meelest peaks sellele kogemusele järgnema muutumisprotsess, kus inimene olemise väe ja julguse abil võidab ängistuse, Jumalast võõrandumise ja leiab lõpuks enesejaatamise läbi Jumala. Ontoloogilise ängi põhikategoriateks on seega olemine vs mitteolemine, kus mitteolemine tähendab, et kõik olemasolev on potentsiaalselt puhas võimalikkus. Inimese jaoks on lõpmatuse võimalus alati ähvardav, nii et kui ta isegi püüaks haarata lõpmatust, ehmuks ta samal hetkel ja tuleks tagasi lõplikkuse juurde. Selline pidev mitteolemise ähvarduse all viibimine on inimeksistentsi fundamentaalne seisund ja eksistentsi ontoloogiline eeltingimus. Teadlikkus mitteolemisest ja sellega kaasnev ängistus on seega isiklikud; need kuuluvad inimese individuaalsuse juurde ja on lahutamatud tema eksistentsist.

Äng kui religioosne kogemus on eelkõige tihedalt seotud patuga – see on patu tagajärg, mis kujutab endast nii emotsionaalselt tähendusrikast kui ka tervislikku kogemust. Moshe Halevi Spero viitab Talmudi vanadele sõnadele: „Kolm asja võtavad ära inimese jõu: mured, patud ja hirm. Miks inimene tunneb hirmu? Sest tema patud on murdnud tema julguse ja tal ei ole enam jõudu.”¹⁹⁵ Samas on öeldud: „Kõigile, kes patustavad ja on ängistuses, antakse andeks.”¹⁹⁶ Äng võib mängida väga olulist, nii konstruktiivset kui ka destruktiivset rolli patukahetsuse ja Jumalaga ühinemise protsessis. Eksistentsiaalne või religioosne äng on iseenesest inimese püüdluse väljendus ja inimese isiklikkuse universaalne tunnus. Uskliku suurimaks sooviks on elada usus ja usalduses Jumala vastu, et tunda ennast turvalisena. Seda vajab lõplikkus, finiitsus. Teisest küljest on alati kiusatus otsida ja leida turvalisust lõplikes asjades, kiindumustes ja naudingutes. Ängistuse kogemine tähendab alati igatsemist Jumala järele ja nii vastandub see ängile kui piiratud tähendusega destruktiivsele, neurootilisele sümptomile. Kogu

¹⁹⁵ Moshe Halevi **Spero**. „Religious Anxiety and the Experience of God”. – *Judaism*, 26, 1977, lk 208.

¹⁹⁶ Spero, „Religious Anxiety and the Experience of God”, lk 216.

ängistuse juur on igatsus, mida me lastena kogeme ema tegelikul või kujutletaval äraolekul. Kogu edasine ängistus, isegi täiskasvanuna, näib olevat sellise armastatud inimese igatsemise sümboolne manifestatsioon. Armastatu äraolek, olgu siis tegelik või ainult kardetav, võib esile kutsuda ängistuse ainult siis, kui inimene on juba tundnud selle objekti vastu armastust. Religioosne ängistus räägib taasühinemisest, tagasitulekust Jumala juurde, Jumala otsimisest. Uskliku ängistus sellest, et Jumal võib ta hüljata, eeldab loovat armastuse impulssi Jumala vastu. Religioosne ängistus viitab seega Jumala kohaloleku teadvustamisele ja tundmisele inimese poolt, mis omakorda annab märku religioossest kasvamisest. Sügavam tähendus on siin teadlikkusel, et inimene peabki jääma oma eksistentsiaalse ängistusega vastamisi, sest ta on ka edaspidi mitteolemise ja vaimse ebatäiuslikkuse ähvarduse all. Ängistus kui seisund, mis ajendab patukahetsust, häälestab inimest keskendumisele olemisele ja mahutab selles mõttes endasse asjad, mis seni olid reserveeritud puhtale mõistusele, ratsionaalsusele. Samal ajal ei pea inimese esialgsed igatsuse kogemused patukahetsuse ajal viima nukrameelsuse või tagasitõmbumiseni, vaid pigem püüdlemisele Jumala poole. Ängistus eeldab teadlikkust „heast” või soovi selleni jõuda olukorras, kus midagi ähvardab selle saavutamist.

3.3. *Mitteolemise ja ebakindluse ning petliku „mina” ähvardused*

Paul Tillich paigutas ängistuse kogemuse eelkõige potentsiaalse mitteolemise ja sellest tulenevast ebakindlusest tingitud sisemise rahunemise raamistikku. Mitteolemise ähvardus tekitab inimeses ületamatut vastuolu, hirmu, segadust, jõuetust ja muid murettekitavaid kogemusi, mis kõik koos väljenduvad ängistuses. Ängistuse kogemus on Tillichile meelest just see jõud, mis motiveerib inimest tegutsema, otsima väljapääsu, leidma vastusi oma ontoloogilistele ja eksistentsiaalsetele küsimustele. Kuna mitteolemise ähvardus on universaalne seisund ja olemuselt möödapäästmatu, siis laieneb sellest tingitud ängistuse kogemus kogu inimkonnale, igale inimesele, sõltumata tema religioossetest või muudest hoiakutest. Tillichile väljaarendatud, mitteolemise ähvardusest tuleneva ängistuse mõiste kujutab endast seetõttu tugevat alust, mille juured ulatuvad inimese elu kõige erinevamatele aspektidele.

Thomas Mertoni müstilise teoloogia raames väljaarendatud petliku „mina” ähvardus on eelkõige inimese sees sündiv ja kasvav tunne, et tema „mina” on illusoorne, ebatõene, miski, mis läheb lahku tema sisemisest enesetunnetusest, miski, mis petab inimest ning ähvardab tema sisemist truudust iseendale, orjastab, valdab tema eksistentsi. See on sügavalt emotsionaalne tunne, mille tagajärjeks on pidevas oma „mina” ehtsuses kahtlemises väljenduv ängistuse kogemus. Hirm petliku „mina” ees ja sellest tulenev ängistuse kogemus ei ole universaalsed, vaid tekivad eelkõige siis, kui inimene teadvustab vastuolu oma petliku „mina” ja ehtsa „mina” vahel, mis toimub valdavalt religioosse muutumise, kontemplatsiooni käigus.

Silmapaistev erinevus Tillich'i mitteolemise ähvarduse ja Mertoni petliku „mina” ähvarduse ning nendele rajaneva ängistuse kogemuse vahel on see, et Tillich omistab ängistusele universaalse kvaliteedi ega piira seda religioosse kogemusega, Merton aga paigutab vastupidiselt ängistuse religioosse kogemuse sisse. Nii Tillich'i mitteolemise ähvardus kui ka Mertoni petliku „mina” ähvardus on nende arvates vajalikud, sest ainult nende mõjul tekib ängistus, mis omakorda sunnib inimest otsima väljapääsu, leidma kindlust ja julgust, leidma ehtsat „mina”, jaatama iseennast ning selle kaudu leidma teed Jumala juurde – teisisõnu, vabanema ängistusest.

3.4. Julgus olla ja enesejaatus ning tõelise „mina” leidmine

Paul Tillich'i vastus universaalsele mitteolemise ähvardusele on julgus olla – seisund, mille põhifunktsioon on jaatada iseenda olemist suhtes olemise aluse, s.t Jumalaga. Püüdlemine ülima reaalsusega ühinemise poole ja sellega kaasnev julgus vastu võtta mitteolemise ähvardust kulmineerub osaluses, kus inimene tunneb ennast osana miskist, mis on kindel ja vankumatu – olemise alusest, Jumalast. Individuaalne „mina” kohtub Jumala kui isikuga, selles kohtumises sünnib aga usalduse julgus, mis saab aluseks julgusele jaatada iseennast ning vastu võtta mitteolemise ähvardust, ületada see ainulaadses, personaalses kohtumises Jumalaga. Selles liituvad „julgus olla ise” ja „julgus olla osa”, mis mõlemad vabastavad inimest ängistusest, pakuvad väljapääsu meeleteadusest, rahutusest ja hirmust.

Thomas Mertoni vastus petliku „mina” ähvardusele on ehtsa „mina” leidmine, mis ei ole sugugi lihtne, kuna see eeldab religioosset transformatsiooni. Kontemplatsiooni, palve kaudu peab inimene leidma oma tõelise loomuse, esmalt eitades oma petlikku loomust ja tühjendades iseennast, eitades kõike, mis seob teda oma alama „minaga”, läbides „hinge pimeda öö”, mis on ängistuse kogemusest palju hirmuäratavam. Alles siis, kui kõik see on läbi tehtud, vabaneb inimene oma petlikust „minast” ning koos sellega petliku ja ehtsa „mina” vastasseisust tingitud ängistusest, leiab ehtsa „mina” ja kohtub Jumalaga, lahustades oma „ego” Jumalas.

Nii Tillich kui ka Mertoni tee ängist vabanemiseks kujutab keerulist katsumust, mis nõuab inimeselt järjekindlat ja julget liikumist enesejaatuse ning ehtsa „mina” poole. Lõppkokkuvõttes on Tillich ja Mertoni eesmärk sama – jõuda Jumalani, Jumala avastamiseni iseendas, kohtumiseni temaga oma sisemises „minas”. Ängistus on aga nii Tillichil kui ka Mertonil üks olulisemaid kogemusi, tunne, mis aitab kaasa sellele muutumise protsessile, liigutab inimest, motiveerib ning suunab teda avastama oma peidetud olemust – avastama Jumalat iseendas. Ängistuse kogemus mängib seega inimese ja Jumala kohtumises positiivset rolli, ilma selleta pole võimalik ei „julgus olla” ega ehtsa „mina” avastamine. Ängistuse kogemus on n.ö katalüsaator, mis paneb inimest otsima vastuseid oma küsimustele, otsima ja leidma Jumalat, mis viib lõpliku ängistusest vabanemiseni. Vaatamata sellele ei ole ängistusel ainult „loov” funktsioon, vaid see võib põhjustada ka neurootilist rahutust ja patoloogilist hirmu. Ängistus võib olla nii konstruktiivne kui ka destruktiivne.

3.5. Ängi potentsiaalne konstruktiivsus ja destruktiivsus Paul Tillichil ja Thomas Mertonil

Tillich on kindel, et negatiivse algega ängistuse, s.t ainult meeleheidet, lootusetust, mõttetust ja patoloogilist hirmu tekitava ängistuse saab ja peab inimene teisendama positiivse algega ängistuseks, kus olemine on tänu „olemisele endale” (*Sein Selbst*), s.t tänu Jumalale ja iseenda jaatamisele võitnud mitteolemise. Tillich nõustub, et psühhoanalüüs võib patoloogilist rahutust

ravida, see ravi ei ole aga „julgus olla”. Tillich arvates ei allu eksistentsiaalne äng ravile, sest seda ei saa inimesest lahutada ja see on talle omamoodi vajalik.

Vaatamata nende potentsiaalsele destruktiivsusele võivad Tillich väljatoodud kolm ängistuse tüüpi omada tema arvates ka konstruktiivseid eesmärgi. Surma ja saatuse ängistus võib näiteks viia mittepatoloogiliste pingutusteni ohutuse leidmiseks. Kuigi absoluutne või lõplik ohutus pole võimalik, saame me mitmel viisil ohtusid elus vähendada. Vajadus tunda ennast ohutult kuulub püsivalt inimeseks olemise juurde. Tillich väidab, et kui inimesel on võimalus vähendada mingeid surma ja saatuse aspekte, siis ta peab selleks tegema kõik endast oleneva. Ka kahtluse ängistus ja ängistus süüdimõistmise ees võivad täita konstruktiivset funktsiooni, motiveerides inimest looma kindlust, vabanema ebakindlusest ja avastama selle kaudu endas julgust olla.

Petliku „mina” ähvardusest tuleneva ängistuse destruktiivsus avaldub ainult müstilise muutumise protsessis, kus tühjust kui eimiskit kogev ja ängistust tundev inimene satub puhastavasse pimedusse, tema hing elab läbi „pimeda öö”. Mertoni arvates on see üks tugevamaid müstilisi seisundeid täis kannatust, hirmu ja kõikumisi. See seisund on aga hädavajalik, et jõuda Jumalani, avastada oma ehtne „mina”, puhastada oma hing ja vabaneda lõpuks ängistusest. Nii on ängistusel algusest peale konstruktiivne iseloom, ängistuse kogemus viib inimese oma petlikust „minast” loobumise protsessini ja saadab teda sellel teel kuni lõpuni, kui inimene jõuab Jumala juurde puhtana ja vabana igasugustest kiindumustest.

KOKKUVÕTE

Paul Tillichi ja Thomas Mertoni ängistuse kirjeldused tunduvad esmapilgul väga erinevatena. Tillich vaatleb ängistust enda väljaarendatud ontoloogilise teoloogia kontekstis, võttes arvesse ka psühholoogiat ja kasutades rohkelt filosoofilisi termineid, Merton aga kirjeldab ängistust lähtudes eelkõige oma mungaelust ja huvist müstika vastu ning tema paigutab ängistuse palve ja kontemplatsiooni praktikasse, mis tähendab tema jaoks ehtsa „mina” (Jumala) leidmist ja petlikust „minast” vabanemist.

Tillich on kindel, et negatiivse algega ängistust, s.t ainult meeleheidet, lootusetust ja mõttetust tekitava ängistuse saab ja peab inimene teisendama positiivse algega ängistuseks, kus olemine on tänu „olemisele endale” (*Sein Selbst*), s.t tänu Jumalale ja iseenda jaatamisele võitnud mitteolemise. Tillichi meelest on ängistuse funktsioon inimese eemaldamine ja vabastamine lihtsast ja puhtast eksisteerimise viisist, mis on vaba küsimustest ja eneseotsingutest. See sunnib inimest tunnistama elu lõputuid võimalusi (sealhulgas mitteolemist kui põhilist ja kõige murettekitavamast võimalust) ja jaatama selle läbi iseennast. Julgus olla ja enesejaatus on Tillichi arvates vastused mitteolemise ähvardusest ja ebakindlusest tulenevale ängistusele.

Merton on kindel, et ängistusel on puhastav ja vabastav funktsioon, see võimaldab meil leida elus rahuldust, täitumist mitte omamises või tegemises, vaid olemises. Tühjuse kui eimiski ja ängistuse kogemuse kohtumise positiivne kasu seisnes Mertoni arvates selles, et ainult selle läbi võib vabaneda petlikust „minast”. Merton avastas, et tühjus, mis valdas teda ängistuse kogemuses, ei olnud hirmuäratav vaakum (eimiski, *nihil*), vaid lõpmatu sügavusena ilmnenu täiuslikkus. Vaid ängis ja pimeduses inimene võib leida elava Jumalat. Ängistuse põhifunktsioon on Mertoni arvates inimese vabastamine tema petlikust „minast” ja sellega kaasnevatest väärtunnetest ning tema viimine ühinemiseni Jumalaga.

SUMMARY

The descriptions of anxiety in Paul Tillich's and Thomas Merton's works seem at first sight very different. Tillich observes anxiety inside his ontological theology context, considering also psychology and using philosophical terms, Merton describes anxiety from the point of view of his monastic life and interest toward mysticism and he puts anxiety inside practice of prayer and contemplation, which means for him to get rid of false „self“ and find true „self“ (God).

Tillich is confident that a person must transform negative anxiety, i.e. anxiety that produces only despair, hopelessness and nonsense into positive anxiety, where being due to „self-being“ (*Sein Selbst*), i.e. God and self affirming win over non being. Tillich thinks that the function of anxiety is to detach, free a person from simple, pure type of existence, which is free of questions and self-searching. It forces a person to accept infinite possibilities of life (including non-being as main and distressful possibility) and accept through this himself. Courage to be and self-acceptance are in the opinion of Tillich answers to anxiety, which comes from threat of non-being and uncertainty.

Merton is confident that anxiety has purgative and liberatory function, it allows us to find satisfaction in our life, fulfillment not in possession or doing, but in being. According to Merton positive influence of experience of emptiness as nothing and experience of anxiety are the only way to get rid of false „self“. Merton discovered that emptiness, which possessed him while experiencing anxiety, is not dreadful vacuum (nothing, *nihil*), but it is infinite depth of perfection. Only through being in anxiety and darkness person can find true God. According to Merton the main function of anxiety is thus to free a person of his false „self“ and false feelings and bring him to unity with God.

KASUTATUD KIRJANDUS

1. **Altany**, Alan. *Thomas Merton: The Rediscovered Geography of an American Mystic*. <http://www.thomasmertonsociety.org/altany.htm> (02.05.2015).
2. **Bailey**, Raymond. *Thomas Merton on Mysticism*. New York, Doubleday Image Books, 1976.
3. **Becker**, Ernest. *The Denial of Death*. Simon and Schuster, 1997.
4. **Borchert**, Donald M. *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. Thomson Gale, 2006.
5. **Byrne**, James M. „Bultmann and Tillich”. – Gareth Jones (ed). *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Blackwell Publishing, 2004.
6. **Callahan**, Annice. „Traditions of Spiritual Guidance. Thomas Merton as Spiritual Guide.” – *Way*, 28/2, 1988.
7. **Chapman**, Christopher. *Freud, Religion and Anxiety*. Morrisville, NC, 2007.
8. **Cooper**, John W. *Panentheism, the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids, Baker Academic, 2006.
9. **Cooper**, Terry D. *Paul Tillich and Psychology: historic and contemporary explorations*. Mercer University Press, 2006.
10. **Copleston**, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol. 7. *Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*. New York, Doubleday, 1994.
11. **Creswell**, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design*. Sage Publications, 2007.
12. **Creswell**, John W. *Research Design. Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*, Sage Publications, 2003.
13. **Dalai Lama**. *Freedom in Exile*. New York, Harper Collins Publishers, 1990.
14. **Dubiel**, Richard M. *Paul Tillich: Key Philosophical Theologian of the Mid-Twentieth Century*. <http://hindsfoot.org/dubtill.html> (02.05.2015).
15. **Durley**, John P. *Paul Tillich and Bonaventure*. Leiden, EJ Brill, 1975.
16. **Edwards**, Paul. „Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities”. – John Donnelly (ed). *Language, Metaphysics and Death*. Fordham University Press, 1994.
17. **Faulconer**, James E.; **Wrathall**, Mark A. *Appropriating Heidegger*. Cambridge University Press, 2000.
18. **Ferre**, Nels S. F. „Tillich and the Nature of Transcendence”. – *Paul Tillich: Retrospect and Future*. Nashville, New York, Abington Press, 1966.
19. **Forest**, Jim. *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton*, Orbis Books, 1991.
20. **Giannini**, Robert. „Paul Tillich and Thomas Merton: Kairos and the Ascetical Life”. – Frederick J. Parella (ed). *Paul Tillich's theological legacy: spirit and community*, Walter de Gruyter, 1995.
21. **Gunn**, Robert Jingen. *Journey into emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*. New York, Paulist Press, 2000.

22. **Heidegger**, Martin. *Olemine ja aeg. Filosoofilise hermeneutika klassikat*, Ilmamaa, 1997.
23. **Higgins**, John J. *Thomas Merton on Prayer*. Garden City, New York, Doubleday Image Books, 1975.
24. **Inwood**, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Cornwall, MPG Books, 1999.
25. **Kelsey**, David H. „Paul Tillich” – David F. Ford, Rachel Muers (editors). *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. Blackwell Publishing, 2005.
26. **Kierkegaard**, Soren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton University Press, 1992.
27. **Kierkegaard**, Soren. *Ängi mõiste*, Ilmamaa, 2008.
28. **King**, Ursula. *Christian Mystics*. London, Routledge, 2004.
29. **Klaas**, Dennis. „Beneath the Boundary Theme: An Inquiry into Paul Tillich's Autobiography and Theology”. – *Encounter*, 34, 3, 1973.
30. **Labrie**, Ross. *Thomas Merton and the inclusive imagination*. Columbia, University of Missouri Press, 2001.
31. **Lama**, A. K. *American Christianity in Public Square Through Interfaith Dialogue with Buddhism in the 20th Century: A Case Study on the Life and Work of Thomas Merton (1915–1968)*. Trinity Evangelical Divinity School, 2003.
32. **Lawlor**, Leonard. *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. London, Biddles Ltd, 2003.
33. **Lencioni**, Joe. *Total Kenosis, True Shunyata and the Plerotic Self of Thomas Merton and Abe Masao*. St. Peter, Gustavus Adolphus College, 2004.
34. **Linge**, David E. „Mysticism, Poverty and Reason in the Thought of Meister Eckhart”. – *Journal of American Academy of Religion*, 46/4, 1979.
35. **Mason** Jennifer, *Qualitative researching*, Sage Publications, 2002.
36. **May**, Rollo. *Paulus: A Personal Portrait of Paul Tillich*. New York, Harper and Row, 1973.
37. **McDonnell**, Thomas P.. *A Thomas Merton Reader*. New York, Harcourt, Brace and World, 1962.
38. **Merton**, Thomas. *The Ascent to Truth*. New York, HBJ Book, 1981.
39. **Merton**, Thomas. *What is Contemplation?* Indiana, Holy Cross, St. Mary's College, 1948.
40. **Merton**, Thomas. *Contemplative Prayer*. Garden City, New York, Image Books, 1969.
41. **Merton**, Thomas. *Zen and the Birds of Appetite*. The Abbey of Gethsemani Inc, 1966.
42. **Merton**, Thomas. „Mõtisklusi üksinduses.” Soome keelest tõlkinud Ylo M. Pärnik. – *Kiriku Elu*, 1 (129), 1993.
43. **Merton**, Thomas. *Contemplation in a World of Action*. London, George Allen & Unwin, 1971.
44. **Merton**, Thomas. *New Seeds of Contemplation*. New Directions Publishing Corporation, 1976.
45. **Merton**, Thomas. *No Man is an Island*. London, Hollis and Carter, 1955.
46. **Merton**, Thomas. *The Seven Storey Mountain*. Mariner Books, 1999.
47. **Merton**, Thomas. *The New Man*. New York, Burns & Oates, 1976.
48. **Merton**, Thomas. *Entering the Silence: Journals. Vol. 2*, HarperOne, 1997.

49. **Merton**, Thomas. *Dancing in the Water of Life*. Vol. 5. HarperCollins, 1998.
50. **Merton**, Thomas. *Inner Experience: Notes on Contemplation*, Harper San Francisco, 2004.
51. **Merton**, Thomas. *Life and Holiness*. New York, Image Books, 1964.
52. **Merton**, Thomas. *The Monastic Journey*. Garden City, New York, Image Books, 1969.
53. **Merton**, Thomas. *The Silent Life*. London, Burns & Cates, 1957.
54. **Merton**, Thomas. *Seeds of Contemplation*. Norfolk, Conn., New Directions Publishing Corp., 1949.
55. **Merton**, Thomas. *The Waters of Siloe*. Mariener Books, 1979.
56. **Merton**, Thomas. *Conjectures of a Guilty Bystander*. Garden City, New York, Doubleday, 1965.
57. **Merrion**, Jeff. *From Nothing to Nothing: Merton's Modern Mysticism*. http://soundideas.pugetsound.edu/writing_awards/6/ (02.05.2015).
58. **Pauck**, Wilhelm and Marion. *Paul Tillich: His Life and Thought*. Chicago, Harper and Row, 1976.
59. **Pfeiffer**, Franz. *Meister Eckhart*, John M. Watkins, 1924.
60. **Reimer**, A. James. *Paul Tillich: theologian of nature, culture and politics*. Lit Verlag Münster, 2004.
61. **Sartre**, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Routledge, 2003.
62. **Sartre**, Jean-Paul. „Eksistentsialism on humanism”. – *Vikerkaar*, 10–11, 2004.
63. **Spero**, Moshe Halevi. „Religious Anxiety and the Experience of God”. – *Judaism*, 26, 1977.
64. **Teahan**, John W. *A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition*. The University of Chicago, 1978.
65. **Tillich**, Paul. *Systematic Theology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1967.
66. **Tillich**, Paul.; Church, F. Forrester. *The essential Tillich: an anthology of the writings of Paul Tillich*. New York, Macmillan, 1987.
67. **Tillich**, Paul. *Systematic Theology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1963.
68. **Tillich**, Paul. *Theology of Culture*. London, Oxford University Press, 1959.
69. **Tillich**, Paul. *Julgus olla*. Paul Tillich Selts, 2003.
70. **Tillich**, Paul. *The Person in a Technical Society, in Varieties of Modern Social Theory*, ed. by Hendrik M. Ruitenbeek. New York, E. P. Dutton and Co., 1963.
71. **Tillich**, Paul. *The New Being*. New York, Scribner, 1955.
72. **Tillich**, Paul. *Systematic Theology*. The University of Chicago, 1957.
73. **Walsh**, Terrance G. *Writing anxiety in Teresa's „Interior Castle“*. <http://cdn.theologicalstudies.net/56/56.2/56.2.3.pdf> (02.05.2015).

LISAD

Lisa nr 1. Eksistentsialismist

Eksistentsialism on 19.–20. sajandil tekkinud filosoofiline õpetus, mille tuntumad esindajad on sageli väga erineva maailmavaatega, nii teistidest kui ka ateistidest filosoofid, kirjanikud ja teoloogid nagu Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Karl Theodor Jaspers, Martin Buber, Paul Tillich ja Albert Camus. Kõik nad elasid 20. sajandil, eksistentsialism tekkis aga juba 19. sajandil Søren Kierkegaardi ja Friedrich Nietzsche filosoofilise loomingu raames. Eksistentsialismi on küllatki raske defineerida, pigem võiks seda nimetada teatud ajalooliseks liikumiseks, mille põhitunnused on eksistentsialistidest autorite poolt välja arendatud teemad nagu eksistents ja essents, individuaalsus ja kollektiivsus, tahtlikkus ja vastutus, vabadus ja valik, mõistlikkus ja absurdus, olemine ja mitteolemine, äng ja surm. Vaatamata omavahelistele vastuoludele jagavad kõik eksistentsialistid „ühist arusaama, et eksistents eelneb olemusele (essentsile) või, kui soovite, et lähtuda tuleb subjektiivsusest”.¹⁹⁷ See tähendab, et inimene on võimeline oma olemust (essentsi) või isiksust ise looma, täiendama ja kontrollima, just tema indiviidina vastutab oma saatuse eest. Eksisteerida tähendab olla vaba tegema valikuid, mõistes ühtlasi oma kohustust kasvatada individuaalsust, s.t vastata küsimusele „Kes mina olen?”, ja kahandada kollektiivsust, mitte püüelda universaalsete väärtuste ja eesmärkide poole. Eksistentsialismi keskmes on seega individuaalne, subjektiivne, natuke irratsionaalne inimene, kelle ülesandeks on saada teadlikuks oma konkreetsest eksistentsiaalsest situatsioonist ja hakata vastavalt sellele käituma, aktiivselt valikuid tegema ja nende läbi iseennast kui indiviidi jaatama. Eksistentsialistid eitavad ratsionalismi, lõpuni määratletud metafüüsilisi süsteeme ja arvavad, et tegelikkuseni ei saa jõuda lihtsalt külma, objektiivse mõistuse abil. Tunnetuse protsessi kuulub eksistentsialismi kohaselt kogu inimese olemus, tema vaimne „mina”, tema eksistents, mis mitte lihtsalt ei

¹⁹⁷ Jean-Paul **Sartre**. „Eksistentsialism on humanism”. – *Vikerkaar*, 10–11, 2004, lk 84–106.

mõttesta olemist, vaid elab seda läbi. Kuni eksistentsi mõjutab asjade objektiviteeritud maailm, võõrandub see tõelisest reaalsusest ning vaevleb ängistuse ja rahutuse all. Oma vabadus saavutatakse ainult olemise traagilisuse mõistmise kriisis ja eksistentsi intuiitiivses soovis jõuda tõelise eksisteerimise, tõelise „mina” sfääri.

Lisa nr 2. Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard (1813–1855) oli taani kristlik filosoof, keda peetakse eksistentsialismi loojaks. Ta väitis, et „Jumala ja inimese lõhet saab ületada vaid usuhüppega. See on vaba tahte akt, milles inimene tunnetab oma seost Jumalaga ja tunnistab vabalt oma loodud olekut Jumala ees, oma finiiitset individuaalsust transtsendentse Absoluudi suhtes”.¹⁹⁸ Suhe Jumala ja inimese vahel peaks selle loogika kohaselt toimima ilma vahendajateta, igasuguste filosoofiliste ja isegi teoloogiliste süsteemideta, ühiskonna loodud raamide ja reegliteta, mis suruvad alla inimese individuaalsust ja personaalsust ning seega pigem võõrandavad inimese Jumalast, muutes Jumala üheks objektiks paljude seas.

Kierkegaard kirjeldab 1843. aastal ilmunud teoses „Emb-kumb” („Enten/eller”) kolme põhilist eksistentsi mudelit: esteetilist, eetilist ja religioosset. Esteetilise eksistentsi mudeli järgi elavat inimest iseloomustab tegutsemine oma meelte, impulsside ja madalate emotsioonide ajendil, ta ei näe vaeva eksistentsiaalsetele küsimustele vastamisega ning võib öelda, et tal pole tõelist isiksust, sest tema valikud on spontaansed, neid ei määra tema individuaalsus, vaid pigem teda ümbritsev keskkond. Tema jaoks ei ole olemas midagi muud peale meeldivate ja ebameeldivate asjade ja kogemuste. Lõppude lõpuks hakkab ta tundma üha enam teda häirivat meeleheidet, ahastust, tüdimust ja lootusetust. Nüüd võib ta teha vaba valiku, valida emma-kumma. Üks valikutest on minna üle järgmisse, eetilise eksistentsi mudelisse, kus ta vastutab ise oma otsuste ja valikute eest ning on valmis tunnistama oma moraalseid kohustusi. Viimase, kõrgeima ehk religioosse eksistentsi mudelini jõuab inimene ainult

¹⁹⁸ Frederick **Copleston**. *A History of Philosophy. Vol. 7. Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*. New York, Doubleday, 1994, lk 335–352.

usuhüppe kaudu, kui ta saab Jumala ilmutuse abil teadlikuks oma üleüldisest süüst ja patususest, oma võõrdumisest Jumalast, sellest, et ta vajab Jumala abi, armu ja halastust. Ainult usuhüpe, inimese pidevalt teostatav usu akt, võib juhatada ta õigele teele Jumala poole, kus inimene on iseseisva ja vastutava indiviidina vaba tegema õigeid ja lükkama tagasi valesid valikuid ehk kuuletuma oma „ehtsale minale”, võtma vastu Jumala lahutamatu osana iseendast.

Kuna „eksistents on lõpmatu ja lõpliku süntees ning eksisteeriv indiviid on mõlemat, nii lõpmatu kui ka lõplik”¹⁹⁹, siis inimene, kes püüdleb usus Jumala, s.t lõpmatuse poole, tunneb alati teatud seismist ebakindlust, rahutust oma lõplikkuse, s.t mitteolemise ehk eimiski võimaluse suhtes. Mis põhjustel see äng või rahutus tekib? Lühidalt võib öelda, et see tekib siis, kui inimene saab teadlikuks teda ähvardavast mitteolemise, eimiski või tühjuse võimalikkusest ning on vaba tegema valikuid, mõistes samal ajal nende valikute võimalikku mõttetust (maailma, eksistentsi üldist mõttetust) ning tundes samas vastutust iseenda ja teiste inimeste eest. Eksistentsialistid on arvamusel, et taoline tunne on universaalne ja sellest pole võimalik vabaneda, sest see lihtsalt kuulub inimeksistentsi juurde.

Oma 1844. aastal kirjutatud „Ängi mõistes” käsitleb Kierkegaard ängi eelkõige seoses patuga ja defineerib seda kui „sümpaatilist antipaatiat ja antipaatilist sümpaatiat”²⁰⁰. Mida see täpsemalt tähendab? Jumal kui lõpmatu, transtsendentne Olemine (kes inimese jaoks võib olla ka mitteolemine, eimiski), tekitab inimeses vastuolulisi tundeid – ühelt poolt sümpaatiat, soovi temaga ühineda, tema osaks saada; teiselt poolt on ta aga teadmatuse allikas, saladuslik, tundmatu ja ebamäärane, mis tekitab ängi ja rahutust. See ei ole hirm, sest hirmul on reaalne või kujutletav, kuid ikkagi kindel, maailmas eksisteeriv objekt, äng aga ei ole tingimata suunatud mingile objektile, vaid see lihtsalt on. Kierkegaardi järgi on ängil nii negatiivne kui positiivne funktsioon. Ta väitis, et „äng on vabaduse võimalus”, s.t inimesel on vabadus muuta oma eksistentsiaalset situatsiooni kas ühes või teises suunas, kuid ta ei tea selle valiku tulemust enne lõpliku otsuse langetamist ja tunneb kuni selle hetkeni rahutust või ängistust nende võimaluse

¹⁹⁹ Søren **Kierkegaard**. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton University Press, 1992, lk 84.

²⁰⁰ Søren **Kierkegaard**. *Ängi mõiste*, Ilmamaa, 2008, lk 38.

tõttu. Kierkegaard tegi järgmise tähepaneku ängi kohta, mis võib olla aluseks kõigile edasistele eksistentsialistlikele seisukohtadele ängist ja sellega seotud religioosest kogemusest. Ta leidis, et äng, ükskõik, kas see ilmneb religioosse inimese eksistentsis või mitte, viitab „dünaamilisele rahulolematusele patuse eluga” ja on oma olemuselt „vabaduse võimalus”.

Ängi negatiivne tähendus seisneb selles, et see võib hoida inimest patuseisundis ja sundida teda usuhüppest loobuda, sest see tähendab tema jaoks ebamäärasust ja ebakindlust. Positiivsest küljest võib äng anda inimesele tõuke teadmatuses kuristikust üle hüpata ning teadvustada oma enesepühendumist, kohustusi ja vastutust. Inimene seisab kuristiku serval, teades, et tal on võimalus sellest üle hüpata ning samas tunneb ta soovi see hüpe tegemata jätta. Ängi võib pidada ka abivahendiks, mis kutsub meid oma elu täielikult Jumalale pühendama, selle asemel, et pärispatu kuristikku langeda. „Võimalusest tulenev äng hoiab teda ohvrina selle hetkeni, kuni ta pääseb usu käte vahele. Ei ole teist kohta, kus ta võiks rahu leida.”²⁰¹ Näib, et ängi saab usuhüppe kaudu ületada ja rahutusest vabaneda. Kuni aga usuhüpe sisaldab pidevat pühendumist objektiivsele ebamäärasusele, paistab siiski, et ängist pole võimalik vabaneda. Ängi või rahutuse mõiste esineb enamiku eksistentsialistide kirjutistes, kuid nad kasutavad seda sageli erinevates kontekstides ja omistatavad sellele väga erinevaid tähendusi. „Kierkegaard tõlgendas seda pärispatu terminites. Heidegger pidas seda universumi ontoloogiliseks koostisosaks. Sartre nägi selles vastasseisu meie vabaduse, meie realiseerumatu tuleviku faktiga.”²⁰²

Lisa nr 3. Martin Heidegger

Kierkegaardi järgedes kirjeldab ka üks tuntumaid eksistentsialiste Martin Heidegger (1889–1976) oma peateoses „Olemine ja aeg” (1927) ängi (saksa keeles *Angst*) ja hirmu (*Furcht*) erinevusi. Kritiseerides metafüüsikat ning asetades oma filosoofia keskpunkti radikaalse fenomenoloogia (Edmund Husserli mõjul) ja ontoloogia, ütleb Heidegger, et „ängistus ei ole mingisugune kasvava

²⁰¹ Kierkegaard, *Ängi mõiste*, Ilmamaa, 2008, lk 141.

²⁰² Donald M. Borchert. *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. Thomson Gale, 2006, lk 500.

tundeseisundi tase, vaid olemasolu viis”²⁰³. Äng on Heideggeri järgi umbmäärane ja vormitu, kuid maailmasse üle kandudes muutub see hirmuks. „Maailma võib avastada ainult fundametaalse ängistuse meeleolu kaudu, mis esineb „eimiski” kujul, teisisõnu, see esineb olemisena, milleni on raske jõuda. Ängistuses avastab olemasolemine iseennast mitte eraldiseisva olemisena, vaid täpsemalt maailmas oleva olemisena.”²⁰⁴ Heidegger väitis, et äng tekib eelkõige siis, kui inimese *Dasein* („olemasolemine maailmas”, Heideggeri ontoloogia lähtepunkt, mis vastandub „tunnetamisele”) kohtub „eimiskiga”. Ainult selle konkreetse eksistentsiaalse meeleolu, s.t ängistuse läbi, võib „eimiski” ennast inimesele ilmutada. Tulemuseks on see, et olemine sattub küsimuse alla; see, mis oli varem täiesti selge ja kindlatel alustel, vaevleb nüüd ebakindluse küüsis; inimese enda olemasolu langeb „mitteolemisse”, mis on alati inimest häiriv määratlematu võimalus.

Äng on oma olemuselt süü ja surma äng, surm ise on aga universaalse ja möödapääsmatu finiitsuse võimalus, mis määratleb kogu inimese elu. Just see sunnib inimest üha rohkem süvenema oma eksistentsi, maailmas olemisse. Inimeseks olemine tähendabki eelkõige olemist surmale (*Sein zum Tode*), sest olemasolemine, eksistents ei saa surmast kuidagi pääseda. Äng surma ees individualiseerib inimest, avab talle võimaluse teadvustada „kes ta tegelikult on” ja „miks ta elab”, tunda „absoluutset meelekindlust” ning kujundada vabalt oma „mina”, kuigi see toimub pideva „eimiski”, „mitteolemise”, muretsemise ja vastutustunde rõhuva mõju all. „Ängil on kaks vastupidist efekti: esimene on püsiv, seesmine, mis sunnib meid iseendast põgenema ja leidma varjupaika, langema harjumuspäraste ilmalike asjade mõju alla. Teine on juhuslik, eksplitsiitne äng, mis puhastab meid kõigest harjumuslikkust ja avab palja olemasolemise, palja maailma. See teenib filosoofe kahel viisil: esiteks ilmutab see olemasolemist oma ühtsuses; teiseks vabastab filosoofi äng ta maistest muredest ja eelarvamustest, muutes filosoofiavõimalikuks.”²⁰⁵ Heideggeril viitab äng viitab alati tõsiasjale, et inimene ei ole selles maailmas „kodus”, aga ka

²⁰³ Martin **Heidegger**. *Olemine ja aeg. Filosoofilise hermeneutika klassikat*, Ilmamaa, 1997, lk. 215.

²⁰⁴ James E. **Faulconer**; Mark A. **Wrathall**. *Appropriating Heidegger*. Cambridge University Press, 2000, lk 121.

²⁰⁵ Michael **Inwood**. *A Heidegger Dictionary*. Cornwall, MPG Books, 1999, lk 17.

inimese põhilisele „olematusele“. Kuna Heideggeri meelest vajab tõeline eksistents ainult selle olematuse, mitte Jumala vastuvõtmist, siis ei ole tema mõtted antud uurimuse seisukohalt olulised.

Lisa nr 4. Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre (1905–1980) oli prantsuse ateistlik eksistentsaalne filosoof ja kirjanik, kes eelistas kasutada oma eksistentsiaalses fenomenoloogias „nausea” (prantsuse keeles *la nausée*, 'iiveldus') mõistet. Sellega kirjeldab ta inimese arusaamist, et maailm ei ole kenasti korrastatud ja ratsionaalne, vaid hoopis väga sõltuv ja ettearvamatu. Mõistet „ängistus” kasutas ta kirjeldamiseks arusaamist, et meil, inimestel, on täielik valikuvabadus ja puuduvad tegelikud piirangud, kuid piirangud kehtivad neile, keda me oma valikutega mõjutame. Olemine on vaba paratamatusest ja määratletusest. Nii nagu Kierkegaard näitas, et maailma juhuslikkuse ja võõrasuse ning selles oma vabaduse teadvustamine viib ängistuseni, nii ilmneb sama asi Sartre arvates „iivelduse” kujul, mis sarnaneb iseenda tunnetamisega. See on puhas „olemise maitse”. Heideggeri mõjul kirjutas Sartre oma teose „Olemine ja eimiski” (1943), milles ta väidab, et „teadvus on täielik tühjus (sest kogu maailm asub sellest väljaspool)”²⁰⁶. Teadvus on Sartre'i järgi vaba ja „olemine” tähendab eelkõige iseennast teadvustava indiviidi „olemist”, kes on võimeline oma maailmatunnetust organiseerima. Seega on teadvusel (s.t „eimiskil”) ikkagi objekt – „olemine”. Kogu Sartre'i filosoofia põhineb indiviidi vabadusel teha valikuid, valides valib inimene aga iseennast. Tegutseda „halvas usus” tähendab Sartre'i järgi eemalehoidmist oma vastutusest, selle ülekandmist mingitele välismõjudele. Sartre'i arvates ei ole olemas mingit apriorset Headust, Jumalat või transtsendentseid väärtusi, mille alusel inimese käitumist ja vastavaid valikuid hinnata. Seega ka inimese katse olla vaba ja teha valikuid on oma olemuselt absurdne, mõttetu, tühi.

²⁰⁶ Jean-Paul **Sartre**. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Routledge, 2003, lk 12.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Nikita Ivanov,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose „Ängi tähendusest ja tähtsusest Paul Tillich'i filosoofilises teoloogias ja Thomas Mertoni müstilises teoloogias“,

mille juhendaja on Anne Kull,

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
 - 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
 3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, **07.05.2015**